

PR. PROF. DR. DUMITRU POPESCU

Membru de onoare al Academiei Române

MIȘTUNEA BISERICII ÎNTR-O LUMINE SECULARIZATĂ

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE PATRIARH

TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDITURA SFINTEI ARHIEPISCOPII
A BUCUREȘTIILOR
București - 2004

și rugăciunea sunt mijloace ale strădaniei omenești, prin care Hristos ca Doctor al trupurilor și sufletelor noastre vindecă cu patina Lui, patina noastră, și cu sângele Lui, vindecă și purifică sângele nostru. Omul nou nu se poate crea numai cu mijloace pur omenești, cu concursul ideologilor, al metodelor psihologice sau cu cel al analizelor sociologice, ci se crează înainte de toate cu autorul Persoanei divino-umane a lui Hristos, care vine și se sălășluiește în adâncul ființei umane, pentru a crea omul nou din interiorul omului, prin cuvântul Evangheliei Sale, care strălucește în inimile noastre și cu trupul și sângele Lui îndumnezeit, care ne spală și ne renaște în mod ontologic și spiritual. Joseph Sittler, teolog luteran, spunea la Adunarea generală de la New-Delhi a Consiliului Ecumenic al Bisericii, în 1961, că "astăzi avem nevoie de o hristologie ontologică capabilă să exercite o forță suficient de eficace asupra gândirii curente, o hristologie curajoasă penetrantă, care să proclame puternic puterea vieții. Avem nevoie de Hristos, înțeles ontologic, ca factor transformator al sufletului, al trupului și al cosmosului"⁷.

Într-o lumea dominată de atâta violență, agresivitate și terorism, creștinii trebuie să mărturisească cu ajutorul acestei spiritualități ontologice, care se adresează minții și inimii omului întreg, zidit după chipul lui Dumnezeu și chemat să se ridice la asemănare cu Dumnezeu, ca să poată mărturisi pe Hristos și iubirea Lui nu numai cu gura, ci cu fapta și comportamentul lor. Căci apostolii n-au cucerit lumea antică pentru Hristos prin acțiuni prozelitiste, unele mai agresive și mai violente decât altele, ci prin jertfă și dăruire de sine, izvorâte de prezența și lucrarea lui Hristos în ei. Pentru aceasta trebuie să avem mereu prezente în mintea și inimile noastre cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „*Nu mai trăiesc eu, Hristos trăiește în Mine*” (Galateni 2, 20), dar și cuvintele Mântuitorului care ne-a spus că: „*fără Mine nu puteți face nimic*”.

7. Joseph Sittler, Referat la Adunarea Generală din New-Delhi a Consiliului Mondial al Bisericii, în 1961.

LOGOSUL DIVIN ȘI UNITATEA CREAȚIEI ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ

În peisajul cultural european întâlnim trei concepții cosmologice. Prima dintre aceste cosmologii, de inspirație filosofică, se bazează pe existența a două lumi diferite, una inteligibilă, considerată ca suflet sau raționalitate a universului și alta sensibilă, ca substanță sau materie a universului, care au exercitat o mare influență asupra creștinismului. Atâta vreme cât aceste două lumi și-au păstrat centrul lor de gravitate în Dumnezeu, creștinismul a creat valori culturale, artistice sau literare, de mare elevație spirituală, care fac gloria culturii europene. Dar adesea, aceste două lumi au fost disociate între ele sub impactul gândirii antice, care a obligat spiritualitatea creștină să oscileze între platonism și aristotelism. Există o pictură cunoscută care reprezintă în mod plastic contrastul dintre filosofia lui Platon și cea a lui Aristotel, fiindcă în timp ce primul arată cu degetul către cer, spre lumea ideilor eterne, cel de al doilea întinde mâna spre pământ, la formele care se suprapun substanței. Astfel, sub influența platonismului a apărut o spiritualitate creștină care a pus accentul pe sufletul omului și pe aspirația lui spre lumea ideală, în detrimentul trupului său. Rolul acestei spiritualități este cel de a elibera sufletul din legăturile carnale ale trupului, considerat ca o închisoare a sufletului, pentru a-i permite să se refugieze în sfera realităților spirituale. Trupul fizic și realitățile naturale au fost atât de subestimate, încât chiar și întruparea Fiului lui Dumnezeu își pierdea caracterul ei real, pentru a deveni o simplă iluzie, o aparență cum credeau adepții dochetismului. Se lăsa astfel impresia că Hristos n-a venit ca să transfigureze trupul sau natura

creață, ei să fugă de lume și să se izoleze în turnul de fildeş al contemplării.

Spunem acestea, fiindcă uneori se consideră că spiritualitatea ortodoxă ar fi fost puternic influențată de platonism, încât s-ar fi preocupat mai mult de contemplare, decât de realitatea naturală a omului și a lumii în care trăiește el. Este adevărat că teologia ortodoxă se întâlnește cu platonismul atunci când este vorba de nostalgia sufletului după valorile spirituale eterne, care își au centrul de gravitate în Dumnezeu ca Persoană, fiindcă omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, și tinde la asemănarea cu Dumnezeu. (Geneza 1, 28) Pentru teologia ortodoxă, chipul lui Dumnezeu nu se rezumă numai la suflet, ci și la trup, iar spiritualitatea nu are numai conținut psihologic, ca să potențeze doar rațiunea sau voința omului, ci și aspect ontologic, care are în vedere renașterea spirituală și morală a omului în Hristos. De aceea, ea n-a căutat niciodată să favorizeze fuga credinciosului din lume, ci dimpotrivă, să transfigureze întreaga ființă a credinciosului în Hristos, prin pătrunderea Duhului, în realitatea naturală a omului și a cosmosului. Duhul Sfânt care se purta peste ape la începutul creației, este Persoana divină prin care Fiul lui Dumnezeu întrupat transfigurează omul și creația, din ziua Cincizecimii, prin Biserica.

La extrema acestei tendințe platonice, a apărut o cultură tributară aristotelismului, care se interesează mai mult de lumea naturală, de studiul naturii și de știință, decât de suflet și de valorile spirituale. Datorită acestei culturi, „ochiul se întoarce din cerul credinței spre realitatea pământească, iar gândirea se desface de preocupările teologice și se absoarbe în filosofia naturii. Cultura antică reînvie pentru a da o justificare intelectuală feneziei cu care bunurile materiale au început să devină mult mai importante decât valorile spirituale”¹. Konrad Lorenz, laureat al premiului Nobel, spune că „majoritatea covârșitoare a oame-

1. Nichifor Crăinic, *Nostalgia Paradisului*. Editura Moldova, Iași, 1994, p. 78

nilor care trăiesc astăzi consideră ca valoros ceea ce le aduce succes în cadrul unei concurențe nemiloase, ajutându-i să depășească pe ceilalți oameni. Orice mijloc care ar putea servi acestui scop apare, în mod înșelător, ca o valoare în sine”. „Una dintre cele mai rele consecințe ale acestei agitații provocate de concurența nemiloasă, e incapacitatea oamenilor moderni de a rămâne singuri, fie și numai pentru un scurt timp, cu ei înșiși, ca să se reculegă. Ei evită orice posibilitate de autoreflexie și de meditație, cu o consecvență plină de frică, de parcă s-ar teme că nu cumva reflecțiile să-l pună în fața unui autopotret înfriorător, asemănător cu cel pe care Oscar Wilde îl descrie în clasicul său roman de groază: *The Picture of Dorian Gray*”². Preocuparea pentru acumularea de bunuri materiale a devenit atât de importantă, încât economia, politica, sau finanțele au devenit realități ce țin de domeniul public al lumii sensibile, în timp ce credința, religia sau Dumnezeu au fost izolate în sfera vieții private, care țin de domeniul inteligibil sau spiritual. Chiar și Iisus Hristos a fost transformat în om pe pământ și Dumnezeu în cer. Atâta vreme cât creația nu-și va descoperi unitatea ei interioară în Dumnezeu, va spori mereu decalajul dintre progresul material și cel spiritual al omului, iar problemele spirituale ale omului vor deveni mereu mai dramatice, fiindcă va deveni mereu mai mult prizonierul lumii naturale. Aceasta este una dintre marile provocări ale lumii contemporane față de teologie și Biserica.

A doua concepție despre lume, pe care o descoperim în cultura europeană, este de natură științifică. Cu toate rezervele culturii secularizate față de religie, pe care le-a afișat în mod deschis, iată însă că din sânul ei a apărut o nouă fizică, care a început să bată la porțile transcendenței. „Această fizică nouă merge astăzi într-o direcție total deosebită față de fizica mecani-

2. Konrad Lorenz, *Cele opt păcate ale lumii civilizate*, Editura Humanitas, București, 1996, p.34. Jurgen Moltmann, în lucrarea sa, „*God in Creation*”, publicată de SCM Press LTD, London, 1985, spune despre cultura secularizată că a spiritualizat sufletul în detrimentul trupului și a materializat trupul în detrimentul sufletului, p.252

cistă a secolelor trecute. Începând cu anii 70' se înregistrează o tendință a științelor experimentale care favorizează întoarcerea la teocentrism. Este vorba de fenomenul cunoscut sub numele de „Gnoza de la Princeton”, care manifestă o înclinație suprinzătoare spre raportarea structurilor fundamentale și a descoperirilor la un Logos sau la o Rațiune superioară, care își face simțite efectele ei în lume. Marii cercetători de la Princeton și de la Pasadena, ca și din alte centre cunoscute în lume, care studiază constituția interioară a cosmosului, ajung să afirme că universul postulează existența unei raționalități superioare. Ei sunt primii, după două secole dominate de pozitivism, de negare a oricărei metafizici și a oricărei teologii, care îndrăznesc să afirme în mod public, că știința conduce la credință într-o „Inteligență organizatoare a lumii”³. Dacă fizica clasică era bazată pe existența lucrului în sine, fizica nouă a descoperit că nu există nimic în sine, ci totul se găsește în relație reciprocă. „În timp ce în fizica clasică, spune F. Capra, proprietățile și comportamentul părților determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă, fiindcă întregul determină partea și influența conexiunilor globale devine mereu mai evidentă”⁴ pentru a alcătui raționalitatea lumii sau ordinea ei rațională.

Oamenii de știință recunosc acum că există „o ordine supremă (inteligibilă) care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”⁵. Atâta vreme cât lumea inteligibilă a rămas exterioră lumii sensibile, cosmosul a fost considerat ca o realitate închisă în ea însăși și autonomă, despărțită de Dumnezeu. Din momentul în

3. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Editura Fayard, Paris, 1974, p. 28

4. F. Capra, *The Tao of Physics*, London, 1975, p. 302

5. Jean Guilton, *Dumnezeu și Știința*, Editura Harisma, București, 1992, p. 50

care fizica a descoperit că lumea inteligibilă sau raționalitatea creației este înscrisă ontologic în lumea sensibilă, ea constituie ordinea rațională care deschide lumea văzută față de Creatorul ei. De aceea se spune că, prin această raționalitate a creației, „pipăie enigma fundamentală cu care se confruntă spiritul uman: existența unei Ființe transcendente, totodată cauză și sens al universului”⁶. Este adevărat că această raționalitate a universului este interpretată diferit de oamenii de știință, după convingerile lor religioase, în sens panteist sau deist, fiindcă „logosul” este conceput mai mult ca o idee decât ca o persoană, care poate fi concepută în chipuri diferite. Dar indiferent de modul în care este conceput „logosul” ca atare, ordinea rațională a creației întregi rămâne un bun câștigat de mare importanță pentru dialogul dintre teologie și știință, fiindcă pune în evidență unitatea creației la care se referă Revelația divină.

A treia concepție despre lume pe care o întâlnim în cultura contemporană, este cea biblică, elaborată de strălucii părinți ai Bisericii, ca Atanasie cel Mare sau Maxim Mărturisitorul, începând cu cel de al patrulea veac. Pornind de la prologul Evangheliei după Ioan, unde se vorbește de Logosul suprem, care era de la început, și prin care toate au fost create, cele din cer și cele de pe pământ, Sfântul Atanasie cel Mare a pus pentru prima oară în circulație o cosmologie unitară care depășește disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă a antichității, în Logosul divin. Iată dovada: „Deci, zice Sfântul Atanasie, același Cuvânt atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și cele nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte... Cuvântul unește părțile cu întregul și cărmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește

o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă și rațională a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, prin bunăvoirea Tatălui⁷. În această cosmologie, Logosul nu mai pare ca o simplă idee, ci ca o Persoană divină, ca Logos al Tatălui, care coboară în planul transcendenței divine necreate, pe planul immanent al creației, prin lumina Sa dumnezeiască, pentru a ține toate lucrurile împreună și pe fiecare în parte, alcătuiind astfel ordinea rațională și armonioasă a întregii creații. Ca și filosofii antici, Sfântul Atanasie vorbește despre o lume sensibilă și alta inteligibilă, dar aceste două lumi nu se mai opun între ele, din cauza caracterului „alergic” al lumii sensibile, ci dimpotrivă au structură rațională, fiindcă sunt ținute împreună prin caracterul unitar și rațional al ordinii cosmice, alcătuită de Logosul divin⁹.

Această ordine a lumii întregi, care se întemeiază atât pe Revelația divină dar și pe revelația naturală, ca premiză indispensabilă cercetării științifice, așa cum am văzut, a început să fie recunoscută de teologi catolici și protestanți. Președintele Comisiei Pontificale pentru Cultură, Cardinalul Paul Poupard, spune că „progresul științific demonstrează corectitudinea raționalității creației și îi sporește importanța ei. Recuperarea ideii de Logos se revelează ca o idee fecundă și promițătoare, care poate fi explorată pentru a pune în evidență raportul lui Hristos cu natura”¹⁰. Iar Thomas Torrence, teolog protestant, spune că „pentru Sfântul Atanasie cel Mare ordinea universului nu provine din gândirea logică a omului, din ideea de logos, așa cum procedează filozofii, ci din Logosul necreat și creativ, după chipul căruia am

7. Sfântul Atanasie cel Mare, *Căvânt către elini*, Editura Institutului Biblic și de Mistere Ortodoxă, București, 1987, p.79

8. Ibidem, p.84, nota 103

9. Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed.Institutului Biblic și de Mistere Ortodoxă, București, 1978, vol.I, p.10

10. Cardinal Paul Poupard, *Cristo e la Scienza, Pontificium Consilium de Cultura*, Civitas Vaticana, IX – 2. 2001, p.106

fost creați prin harul lui Dumnezeu și din raționalitatea intrinsecă a universului. Filosofia existențială sau analizele lingvistice rămân irelevante pentru cunoașterea rațională a lumii, fiindcă această cunoaștere pornește de la premise sau idei subiective din mintea omului, fără să ia în considerație raționalitatea sau inteligibilitatea creației înscrisă obiectiv în inima ei, nu numai subiectiv în om. Această raționalitate ne duce dincolo de noi înșine la Logosul Suprem prin care toate au fost făcute, după bunăvoința Tatălui¹¹. Raționalitatea creației constituie mijloc de dialog între om și Dumnezeu, sau între teologie și știință.

Aceste considerații au o importanță capitală pentru raportul omului cu Dumnezeu și cu lumea. Mai întâi ea depășește opoziția dintre lumea valorilor materiale și cele spirituale scoțând în evidență că omul nu este numai trup ca să se preocupe obsedant doar de bunurile materiale ale acestei lumi, ci să se îngrijească și de sufletul său, căci spune Mântuitorul, ce folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde sufletul său. În al doilea rând această ordine rațională a universului ne dă posibilitatea să depășim o spiritualitate orientată numai spre acțiune exterioară, și să descoperim dimensiunea ontologică a spiritualității, care ne ajută să ne eliberăm de egoismul din noi, și să urmăm lui Hristos, ca să ne renaște spiritual și moral, căci Hristos însuși a spus că cine vrea să vină după El, să se lepede de sine, adică de egoismul său și să urmeze Lui. În fine, această raționalitate a creației ne mai arată că lumea n-a fost creată de Dumnezeu pentru a fi exploatată de om pentru interese pur pământești, ci să de vină cer nou și pământ nou în Împărăția lui Dumnezeu. Căci pentru aceasta Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor, după cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, pentru că lumea această zidită de Dumnezeu Tatăl prin Logos și mântuită tot prin Logosul care s-a întrupat din iubire negrăită, este destinată să devi-

11. Thomas Forsyth Torrence, *The Ground and Grammar of Theologie*, Christian Journal Limited., Belfast, 1989, p. IX, p.35

nă împărăție a lui Dumnezeu. Sunt edificatoare din acest punct de vedere, cuvintele unui eminent membru Academicianul francez, Jean Guilton, care spunea, într-un dialog cu oamenii de știință: „La extimitățile invizibile ale lumii noastre, dedesubtul și deasupra realității noastre, stă spiritul. Și poate că tocmai acolo în adâncuri, în inima enigmei cuantice, spiritele noastre, cel uman și cel a Ființei transcendente pe care o numim Dumnezeu sunt purtate spre întâlnire”. „Dumnezeu nu avea nevoie să creeze universul. Singura rațiune care a împins Ființa supremă să îndeplinească actul creației, a fost darul iubirii Lui infinite pe care a vrut să ni-l facă. La originea universului se află un imens act de iubire al lui Dumnezeu”¹². Aceste gânduri ale lui Jean Guilton, cu privire la enigma cuantică, ne amintesc de cuvintele Sfântului Apostol Pavel care spune despre creație că suspină să fie eliberată de sub sclavia stricăciunii pentru a avea parte de mărirea fiilor lui Dumnezeu”. (Romani 8,22) Acest suspin al creației se întemeiază pe prezența obiectivă a lui Dumnezeu în adâncurile lumii naturale, care depășește opoziția dintre domeniul public și privat care izolează pe Dumnezeu și creștinismul în lumea subiectivității umane, și va permite construcției europene să-și regăsească cu vremea rădăcinile ei creștine.

12. Jean Guilton, *Dumnezeu și Știință*, Editura Harisma, București, 1992, p. 80, 133

ORTODOXIE ȘI GLOBALIZARE

Cultură globală și culturi particulare

De la bun început trebuie precizat că noțiunea de globalizare implică mai multe aspecte, printre care cele economice, politice sau culturale sunt cele mai importante. Întrucât domeniul economic sau politic se găsește în atenția opiniei publice și este studiat cu multă asiduitate de specialiști avizați, noi ne vom ocupa de aspectul cultural al globalizării, care reprezintă o problemă importantă pentru Ortodoxie. Aceasta cu atât mai mult cu cât astăzi, edificarea structurilor și întreprinderilor economice e însoțită de decizii culturale¹. Într-o carte intitulată: „Realitatea nu este ceea ce pare a fi”, Walter Truett Anderson consideră că „în ultimul deceniu am pășit într-o nouă realitate, care este lumea postmodernă, pe care o vedem și o simțim în chipuri diferite, la fel cum s-a întâmplat cu lumea modernă care a precedat-o. Această nouă realitate în care trăim, se caracterizează, alături de căderea vechilor orientări ale credinței și de conflictele provocate de conceptele de clasă, rasă sau naționalitate, de apariția unei culturi globale, printr-o viziune într-adevăr globală asupra lumii. În acest sens globalitatea asigură o nouă arenă, în care toate credințele se pot privi în sine și pot deveni conștiente de existența altora, în care oamenii de pretutindeni luptă, într-un mod fără precedent, pentru a afla cine și ce sunt ei. Anderson crede că deceniul în curs va alimenta scena pe care se desfășoară

1. Joseph Ratzinger, „Europa, globalizarea și noua ordine mondială”, în *Gândirea socială a Bisericii*, a lui Ioan Ică jr. și Germano Motani, Deisis, Sibiu, 2002, p. 520.

depășește autonomia lumii materiale, în care trăim astăzi, și constituie fundamentul ei spiritual, aceasta va permite Europei să-i regăsească sufletul ei creștin. Este adevărat că avem multe de primit din partea procesului de globalizare sau integrare europeană, fie că este vorba de etică și disciplină, fie de responsabilitate; dar cu toată modestia, trebuie să fim conștienți de valorile spirituale pe care le putem aduce la edificarea Europei de mâine. Ordinea interioară a creației constituie temelia prin care Dumnezeu coboară în lume, pentru ca omul și lumea să dobândească forța spirituală ca să se elibereze din sclavia materiei și să transfigureze omul și lumea naturală în Hristos și Biserică. Avem de primit, dar avem și de dat. Aceasta însă cu contribuția extrem de prețioasă a parlamentarilor ortodocși europeni.

RAȚIONALITATEA CREAȚIEI

și importanța ei în gândirea părintelui Stăniloae

Raționalitatea universului este rezultatul reconstrucției cosmologice întreprinse de marii părinți bisericești din epoca de aur a gândirii patristice răsăritene, din secolul al IV-lea până în secolul al VI-lea, care au pus bazele unei noi gândiri și culturi, apreciată astăzi de fizica fundamentală contemporană¹. Rostul acestei reconstrucții cosmologice a fost acela de a depăși dualismul ireductibil al gândirii antice, care se opunea întrupării Logosului divin în realitatea naturală a lumii văzute. Dacă Arie consideră că Iisus este o simplă făptură creată, fără să fie în același timp și Dumnezeu, aceasta se datora faptului că el rămânea tributar dualismului gândirii antice, care considera că lumea naturală sau sensibilă este „a-logică” irațională și păcătoasă în esența ei.

1. Într-o cuvântare recentă, rostită tot cu prilejul comemorării centenarului nașterii părintelui Stăniloae, am vorbit despre centralitatea lui Hristos, care a început să aibă ecouri și în rândul unor teologi catolici sau chiar protestanți. În chip ilustrativ, mă voi referi la două exemple, care pun accentul pe centralitatea lui Hristos sub diferite aspecte. Un teolog canadian catolic, John Mc Charty spune: „Epistolele pauline ne orientează către Hristos ca Răscumpărător, dar și către Hristos cosmic. Creația și răscumpărarea sunt intim și necesar legate prin acțiunea lui Hristos cosmic. Întreaga creație, adică umanitatea, pământul cu tot ce conține el și negânditele hotare ale universului înfinit sunt incluse toate în planul creator și răscumpărător al lui Dumnezeu prin viața, moartea și învierea iubitului Său Fiú, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator și Răscumpărător.” (1) Iar un teolog protestat, Thomas Torrence, spune că plenitudinea forței interioare a Mântuitorului Iisus Hristos se descoperă numai atunci când ținem împreună divinitatea și omenitatea Sa (123) Pentru aceasta trebuie să depășim dualismul ireductibil al gândirii antice dintre sensibil și inteligibil, (121) și să ținem împreună lumea naturală cu cea supranaturală, în lumina ordinii raționale a universului care își are izvorul ei în Logosul etern al Tatălui. (52) Căci numai atunci când îl vedem pe Iisus Hristos ca Logos întrupat, putem să ținem împreună divinitatea și omenitatea Sa, în chip nedespărțit și neamestecat.

Pornind de la prologul iohanic, potrivit căruia toate lucrurile inteligibile și sensibile au fost create de Logosul divin, părinții au ajuns la concluzia firească că lumea naturală dispune de raționalitatea ei interioară, care permite Logosului ca Rațiune supremă, să se întrerupă și să vină în lumea naturală ca întru ale Sale, fiindcă lumea sensibilă are la baza ei raționalitatea interioară ca factor de unitate al lumii văzute și nevăzute. Acesta este motivul pentru care Sfântul Atanasie cel Mare vorbește de Logosul care se sălășluiește și ține împreună cele văzute și cele nevăzute, alcătuind o ordine unică și armonioasă a întregului univers, pe care l-a creat după bunăvoința Tatălui².

La baza acestei raționalități a creației se află două componente principale. Pe de o parte, este vorba de ideile sau rațiunile eterne care vin din Logos, ca model al lucrurilor create, care se manifestă prin energiile divine, iar pe de altă parte, este vorba de raționalitatea lucrurilor create în care se oglindesc ideile sau rațiunile Logosului etern al Tatălui, prin energiile ei create. Lumea materială este o țesătură a raționalității plasticizate sau materializate cu caracter de obiect, în care se împletește lucrarea energilor necreate cu cele create. Datorită acestui fapt, părintele Stăniloae ne arată că energiile create care stau la baza raționalității lucrurilor naturale, poartă capacitatea de a primi în ele puterea energiilor necreate, care transfigurează făptura. Această afirmație are o valoare excepțională pentru teologia creștină, din două puncte de vedere. Mai întâi, ne arată motivul pentru care ucenicii au văzut mărirea Domnului întrupat, mărirea ca unuia născut din Tatăl, plin de har și adevăr (Ioan 1,14). Confirmarea acestui ade-

2. Astăzi are un mare rol în teologie și știință în teologie, fiindcă depășește arianismul care despărțea divinitatea de omenitatea Mântuitorului Hristos, transformându-l într-o simplă făptură, lipsită de puterea sa divină de a transfigura creația, iar în domeniul științei, fiindcă ideile fundamentale ale științei naturale moderne - care au apărut în domeniul teoriei cu privire la relativitatea generală, - după cum arată Thomas Torrance, derivă din gândirea creștină din Alexandria, unde s-a reconstruit temelii vechii științe și culturi.

văr o aflăm și în actul transfigurării Mântuitorului la Față, pe muntele Taborului, în prezența celor trei ucenici ai Săi, atunci Fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele, erau mai albe decât lumina. (Matei 17,20) Raționalitatea creației ne arată că materia este concentrare de spirit și energie, care poate fi transfigurată de puterea Duhului în Hristos, Logosul divin. Sfântul Grigore de Nyssa spune că „Dumnezeu a creat lumea din lumină”.

Cei care au studiat opera părintelui Stăniloae au pus în evidență importanța ei majoră sub trei aspecte. În primul rând, gândirea părintelui Stăniloae îmbrățișează întreaga realitate arătând unitatea ei. Pentru el, lumea e unificată și complimentară în integralitatea ei. Diferitele elemente ale realității create, ființele văzute și nevăzute, ca și cele personale și impersonale, sunt unite și legate între ele, alcătuind un tot unitar. Această integralitate tainică a tot ce există derivă din faptul că după dânsul, totul vine de la Dumnezeu și se leagă de El în virtutea relației Sale active și vii cu tot ce există. Transcendența și invizibilitatea divină e un fel de prezență puternică și unificatoare ce dă sens și frumusețe lumii. Dar această unitate a creației în Dumnezeu nu se poate explica însă fără raționalitatea creației. În al doilea rând, se poate vorbi aproape de o structură onto-dialogică ce domină întreaga viziune a părintelui Stăniloae. Pentru dânsul, la început a fost un dialog și la sfârșitul fără de sfârșit va fi tot un dialog. Dumnezeu e legat printr-un dialog iubitor cu lumea, iar lumea crește în timp, pentru a deveni în stare să se mențină în acest dialog pentru totdeauna. Lumea este un mijloc, un vehicol pentru dialogul dintre Dumnezeu și om, și dintre oameni între ei. Rădăcinile unei atari convingeri sunt în Sfânta Treime, pe care părintele Stăniloae o descrie cu faimoasa sa expresie, „inter-subiectivitate divină”, adică o comuniune deplină și un dialog desăvârșit. Totul divin este un „dialog ontologic în trei”. În opinia mea, spune Bielawsky, toate reflecțiile prezente în opera părintelui Stăniloae, considerațiile sale despre timp și spațiu și despre raționalitatea sau unitatea lumii, își au originile și inspi-

rația în această întuiție a dialogului. Se pare, că toate speculațiile sale sunt doar explicații sau variațiuni ale acestei viziuni fundamentale în care un singur cuvânt, „dialog”, descrie deopotrivă Treimea și lumea. Dar lumea n-ar putea constitui mijloc de dialog între Dumnezeu și om, dacă n-ar avea la bază raționalitatea întregii creații. Datorită acestei raționalități, lucrurile create sunt cuvinte adresate de Logosul divin oamenilor, ca să-i ridice prin dialog la comuniunea vieții eterne cu Ziditorul lor.

În al treilea rând, se spune despre teologia lumii la părintele Stăniloae că poate fi considerată „filocalică”, pentru că abordarea integrală a realității create e prezentată în mod spiritual caracteristic Filocaliei. Astfel, viziunea sa e teologică și spirituală, o reflecție menită să completeze cercetarea științifică. Părintele Stăniloae nu respinge importanța, necesitatea și utilitatea abordării și înțelegerii raționale a realității. El o vede ca o treaptă pentru om în procesul cunoașterii lui Dumnezeu, - o treaptă într-un anumit fel indispensabilă - dar nu singura, nici ultima. Propunerea teologică a părintelui Stăniloae merge însă mai departe. Pentru el cunoașterea raționalității lumii este insuficientă. El subliniază de asemenea, nevoia purificării ascetice a omului, care are un impact asupra modului de a înțelege și „folosi” lumea sau de a trăi în ea. Părintele Stăniloae vorbește de un nou „ascetism”. Dar, dacă ilustrul nostru dascăl depășește opoziția dintre știința analitică și spiritualitatea filocalică, fiindcă analiza științifică este o treaptă indispensabilă spre ascetism, aceasta se datorează raționalității creației care ține împreună lumea naturală văzută cu lumea spirituală nevăzută. Opera teologică a părintelui Stăniloae poate fi înțeleasă numai în lumina raționalității creației care își are temeiul ei ultim în Logosul Tatălui, prin Duhul Sfânt. Nu se poate vorbi despre valoarea și importanța operei teologice a părintelui Stăniloae, fără să se aibă în vedere raționalitatea creației, pe care a pus-o în evidență în capitolul despre crearea lumii.

Importanța considerabilă pe care raționalitatea creației o are în opera părintelui Stăniloae, constă în faptul că pune în evidență rolul Persoanei lui Hristos în viața lumii, sub trei aspecte principale. Mai întâi, această raționalitate ne arată că lumea a fost gândită și creată de Logosul divin din nimic. Diferit de concepțiile panteiste în care lumea ar fi fost alcătuită de Demiurg dintr-o materie preexistentă, fiindcă nu cunosc ideea de creație din nimic, creștinismul consideră că lumea fost creată de Dumnezeu, dar nu dintr-o materie preexistentă, ci din nimic, fiindcă preexistent este numai Logosul divin. Sfântul Atanasie cel Mare spune: „Unii printre care Platon, care e mare la greci, asigură că Dumnezeu a făcut universul plecând de la o materie preexistentă și fără origine; că Dumnezeu n-ar fi putut face nimic, dacă materia n-ar fi preexistat, așa cum trebuie să preexiste lemnul ca să poată fi făcut lucru de către tâmplar. Cei ce vorbesc astfel nu și dau seama că atribuie lui Dumnezeu o slăbiciune. Căci dacă nu este El însuși cauza materiei, ci formează lucrurile pornind de la materia de bază, el va fi considerat slab, incapabil să lucreze ceva fără materie, așa cum slab este tâmplarul care nu poate face nici un lucru necesar fără lemn. Dacă nu creează materia din care a făcut cele create, nici n-ar mai trebui să se numească Creator”. Mai mult chiar. Dacă lumea n-ar fi fost zidit din nimic de către Dumnezeu, înseamnă că lumea nu are nici început și nici sfârșit, fiind obligată să rămână dominată de ciclurile naturale ale vieții și morții, care se repetă la nesfârșit și ridică obstacole de netrecut în calea oricărei idei de progres. Thomas Torrence, teolog reformat din Marea Britanie, spune că „doctrina creației din nimic și continua ei păstrare ca să nu se întoarcă în nimic, a sfârșimat ciclul proceselor eterne, - al veșnicei reînnoiri - cu caracterul lor zadarnic, fiindcă această doctrină care ne-a desoperit că universul are un început absolut, a înlocuit ideea timpului care se întoarce mereu asupra lui însuși, cu ideea timpului liniar, care se mișcă ireversibil către împlinirea lui finală, potrivit scopului voit de Creator. Crearea lumii din nimic a funda-

meniat ordinea rațională a universului în iubirea statormică și în credincioșia lui Dumnezeu, care dă stabilitate dar și libertate contingentei ei, căci mișcarea creației spre scopul ei final este susținută de Dumnezeu însuși” (58)

În al doilea rând, raționalitatea creației ne arată că Hristos n-a venit ca să mănuiească o parte din creație, ci întreaga creație sensibilă și inteligibilă, fiindcă toate au fost creat prin El, în calitatea sa de Logos divin preexistent. Mântuirea înfăptuită de Logosul întrupat, are dimensiune cosmică, fiindcă lucrarea Sa mântuitoare nu poate fi despărțită de lucrarea creatoare. Dincolo de orice secularizare, dimensiunea cosmică a mântuirii ne arată că Hristos a desființat virtual bariera dintre sacru și profan, prin prezența Sa universală. Se susține uneori, spune părintele Stăniloae, că noi nu ne putem împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, iar în timpul din urmă această opinie s-a dezvoltat în teoria secularismului, conform căreia creștinismul a desființat „sacru” ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, a profanizat totul. Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupându-se ca om între oameni, s-ar fi profanizat. (260) Nu este nici o îndoială că această profanizare a creației este rezultatul unei teologii care a făcut abstracție de raționalitatea creației, pentru că confundă transcendenta lui Dumnezeu cu absența lui din creație, așa cum declară Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a avut la loc la Canberră, în 1991. În realitate, Hristos a desființat, într-un anumit sens, granița dintre sacru și profan, fiindcă este prezent peste tot în creație, prin raționalitatea ei, și a deschis tuturor posibilitatea să devină sfinți. (260) A nega puțină accesului tuturor la sfințenie, înseamnă a nega că Fiul lui Dumnezeu, făcându-se Om, și-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată, și că se unește cu noi, în această calitate de Dumnezeu întrupat. (260) Dar omul nu poate face experiența vieții eterne și fericite la care ne cheamă Dumnezeu, atâta vreme cât rămâne prizonierul egoismului din propria lui ființă. Dumnezeu este și iubire și nimeni nu poate intra în comuniune cu Dumnezeu, dacă

nu se leapădă de sine. Or, raționalitatea creației este mijlocul prin care forțele iraționale din ființa omului, care ne împing la agresivitate, perversiune și violență, pot fi convertite în Hristos, în forțe raționale care înalță omul către Dumnezeu, prin lucrarea lui Hristos și propria noastră lucrare duhovnicească. Această raționalitate ne arată că răul nu vine din esența lumii, ci din voința omului, fiindcă lumea rămâne bună în esența ei și datorită ei Hristos a deschis tuturor accesul la sfințenie.

În fine, datorită raționalității care unește lumea naturală cu cea spirituală, Hristos recapitulează întreaga creație în Sine. Sfântul Atanasie cel Mare spune că: „Logosul Tatălui, prin care toate au fost create, călăuzește din nou întreaga creație, care a abandonat mișcarea către Dumnezeu ce i-a fost dată și o recompune și o adună în Duhul care umple toate. Diviziunile apărute în creație (din cauza patimilor), prin separarea elementelor, care erau destinate să țină întreaga creație ca un tot, fără să se divizeze, au fost depășite în Hristos, și puterea unificatoare înfăptuită în El exercită o funcție unificatoare în toată creația”. Prin raționalitatea creației, Iisus Hristos este Atotțiitorul sau Pantocratorul care a creat lumea, care susține lumea și unifică lumea, călăuzind-o către cerul și pământul nou al împărăției lui Dumnezeu, la sfârșitul istoriei. Căci așa cum icoana Pantocratorului constituie centru de gravitate spirituală al întregului locaș de cult ortodox, tot astfel Persoana supremă a lui Iisus Hristos, așezat la dreapta Tatălui, pe scaunul slavei cerești, este Atotțiitorul și centrul de gravitate și de unificare al lumii pe care a zidit-o și a mântuit-o prin opera Sa răscumpărătoare. S-au invocat multe argumente în favoarea Catedralei Neamului, toate bune și importante, dar există și un argument spiritual de mare actualitate pentru misiunea Bisericii în lumea contemporană, și anume Pantocratorul, căci într-o lume a agresivității și violenței mereu crescânde, Pantocratorul ne ajută să purificăm ființa noastră de patimi și să aducem în conștiință și subconștientul nostru lumina și pacea lui Hristos. Într-o lume a globalizării și integrării

europene, Pantocratorul este cel care ține împreună identitatea spirituală și culturală a fiecărui popor în parte și a tuturor popoarelor împreună, spre îmbogățirea reciprocă a tuturor. Într-o lume a conflictelor religioase sângeroase, Pantocratorul este cel care luminează pe cale naturală pe orice om care vine în lume, că să trăiască în pacc și solidaritate internațională. Acestea sunt motivele pentru care construcția europeană are nevoie să-i desopere adevăratele ei rădăcini spirituale. Raționalitatea creației ne arată că răul nu ține de esența lumii, ci de voința liberă a omului, ca să putem renaște spiritual și moral prin puterea unificatoare a Logosului întrupat, Pantocratorul, cel care ne descoperă adevăratul sens al lumii. Prin raționalitatea creației, pusă în evidență cu atâta strălucire de părintele Stăniloae, Iisus Hristos Pantocratorul ne adresează mereu cuvintele Sale de îmbărbătare, în Duhul Său Cel Sfânt: „*Îndrăzniți, Eu am biruit lumea*”. Părintele Stăniloae a avut „minte lui Hristos” ar spune sfântul Apostol Pavel, fiindcă numai astfel a pus în evidență valoarea fundamentală a Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos ca Pantocrator, prin raționalitatea creației, pentru viața Bisericii și a lumii, după bunăvoința Tatălui și lucrarea Duhului Sfânt.

SPIRITUALITATE ȘI CONSUMISM

I

În incinta Vaticanului există o frescă care reprezintă, în mod plastic, contrastul dintre filosofia lui Platon și cea a lui Aristotel. fiindcă în timp ce Platon arată cu degetul către cer, spre lumea ideilor eterne, Aristotel întinde mâna spre pământ, către lumea fizică și formele ei exterioare. Pe cât de spiritualist apare Platon, în această frescă, pentru că dă prioritate valorilor spirituale asupra celor materiale, pe atât de naturalist pare să fie Aristotel, datorită priorității pe care o conferă lumii fizice față de cea metafizică. Această reprezentare picturală nu este întâmplătoare, ci constituie expresia plastică a celor două curente spirituale creștine, unul influențat de platonism, altul de aristotelism, care au dominat scena culturii europene timp de două milenii. Sub influența gândirii platonice a apărut o spiritualitate creștină, în primul mileniu, care a pus accentul pe sufletul omului și pe aspirația lui spre lumea ideală, în detrimentul trupului. Rolul acestei spiritualități este cel de a elibera sufletul din legăturile carnale ale trupului, considerat ca o închisoare a sufletului, pentru a-i permite să se refugieze în sfera realităților spirituale. Trupul fizic și realitățile naturale au fost atât de subestimate, încât chiar și întruparea Fiului lui Dumnezeu își pierdea caracterul ei real, putea deveni o simplă iluzie, o aparență cum credeau adepții dochetismului. Se lăsa astfel impresia că Hristos n-a venit ca să transfigureze trupul sau natura creată, ci să fugă de lume și să se izoleze în turnul de fildeş al contemplației. Se pare că această spiritualitate are mai multă tangență cu maniheismul decât cu creș-

mai poate fi pusă la îndoială. Această teorie a schimbat reprezentările vieții și ale cosmosului. Azi nu mai discutăm dacă Darwin a avut dreptate sau nu, ci de ce și ale altora, mai ales, care este semnificația teoriei evoluției pentru credință și teologie. Ce semnificație are o nouă viziune (evoluționistă) pentru modul în care credincioșii creștin vede cosmosul și viața omului? La rândul ei teologia, dacă este pregătită să învețe ceva din noua viziune a lumii, poate formula în mod credibil propriile ei întrebări etice, astfel: cum putem sublinia eficace biologismul instrumental al lumii tehnicizate în care trăim, cu respectul real pentru viață? Cum putem împiedica ca teoria evoluției să fie folosită, în chip eronat, în favoarea ideii precum: "mai bine de progres"? Sau ce se poate spune despre modul în care supra-viețuirea necesită să a celui mai adaptat (survival of the fittest) într-o opoziție cu mesajul biblic al îndurării față de cei slabi și neajutorați?

Pentru a răspunde la astfel de întrebări, atât de importante din punct de vedere personal și social, este necesar pentru cultura occidentală să descopere căile de acces la propriile ei experiențe religioase. Imaginea lui Dumnezeu în religie monoteistică este deosebit de complexă și se pot dezvolta modele raționale convin-gătoare asupra lucrării lui Dumnezeu, pentru ca acestea să fie acceptate atât de credință, cât și de științele naturale. În același timp, trebuie subliniat, că nu vom putea epuiza niciodată profunzimea experiențelor religioase, fiindcă sub profil teologic, cuvântul lui Dumnezeu, lucrarea lui Dumnezeu sau prezența Sa, sunt metafore asemănătoare celor pe care le întâlnim în discursurile asupra "facerii", asupra absenței sau supraordonării lui Dumnezeu. Căci de plastic am încerca să reconstituim începutul creației, începutul și evoluția vieții, nu vom atinge astfel la experiența fundamentală a miracolului, pe care îl reprezintă creația și evoluția ei. La rândul ei, teoria evoluției, caută să se apropie, în diferite chipuri, de misterul lui Dumnezeu. Dumnezeu este viața și spirit. Datorită acestui fapt, dar și cunoștințelor noastre, suntem conștienți de interesele cu privire la viitorul cercetărilor asupra cosmosului.

În fine, ideea de evoluție are legătură și cu multele experiențe religioase de bază, suntem înscrși în marile tradiții ale evoluției cosmosului și ne găsim puși, în mod particular, în cuvenul vast al schimbărilor de viață și de relații, de care nu poate scăpa nici o faptă vie. Cine dobândește o nouă cale de acces la aceste experiențe religioase, experimentează cunoștința despre viața și evoluție, ca o îmbogățire. În teoria evoluției, viața începe cu celula și se răspândește cu apariția comunității. Dar trebuie să avem în vedere, că "originea întregii diversități a celulei primordiale nu e tot una cu teoria potrivit căreia lumea provine din materii".⁴ Lumea noastră nu este dată special și se trăiește din altă, așa cum socotește Darwin. Ceea ce este important de reținut, este faptul că aspectul material și cel spiritual al existenței umane se inseră în totentul vast al evoluției cosmosului, care se extinde cu mult peste hotarele teoriei lui Darwin. Toate acestea vor să arate că, în teoria evoluției, religia și știința nu mai apar ca două realități divergente, ci se înscriu în

4. Peter Bloemers, "Una visione moderna della vita", *Concilium* 1/2000, p. 21.

5. Herman Haering, *op. cit.*, p. 47.

6. Ibidem, p. 21.

7. Peter Bloemers, "Una visione moderna della vita", *Concilium* 1/2000, p. 21.

procesul cosmic al evoluției universale. Cu alte cuvinte, teoria evoluției poate contribui la reconcilierea dintre credință și știință.

Este evident că mai toate considerările prezentate anterior se inspiră din concepția evoluționistă a lui Theillard de Chardin, pe care aceasta a început să o elaboreze încă din vremea cercetărilor sale întreprinse în China. Pentru ilustrul paleontolog, se spune într-unul din studiile consacrate concepției sale: "cuvântul evoluție semnifică procesul de continuă transformare și de interdependență generală a tuturor lucrurilor, care se extinde la întregul câmp al ființelor vii și apoi la întregul univers. Universul se află în devenire continuă, iar caracteristica lui principală este apariția noului, timpul duce spre schimbare inevitabilă, iar istoricitatea evenimentelor, pe care teologia fundamentală o circumscrie în întregul parcursului uman, ca istorie a umanității și înăuntrii, se extinde la întreaga realitate creată".

Schimbarea care se cere din partea teologiei are o dublă importanță: nu ne mai aflăm înaintea unui univers care a ieșit desăvârșit din mâinile Creatorului lui, ca expresia a ordinii și perfecțiunii divine, pentru a fi încredințat apoi umanității. În această situație, singurul lucru pe care îl poate face umanitatea este de a respecta ordinea existentă, sau de a altera prin păcatul săvârșit de ea, deschizând calea factorilor negativi: cădere, suferință, moarte¹⁰. Noua viziune a universului, care se realizează în timp, nu conștientizează atât pe ordinea existentă în trecut, ci pe autoorganizarea universului, suferința și durerea există înainte de apariția omului, ca rezultat al mecanismelor alcătuite ale evoluției, chiar din momentul apariției vieții. În cadrul acestor mecanisme există o "imperfecțiune", care are consecințe grave asupra viziunii globale a universului, fiindcă introduce, încă de la începutul vieții, acele elemente care sunt izvor de suferință, durere și moarte. Aceste aspecte nu mai apar ca niște urme ale păcatului strămoșesc¹² pentru că acest păcat, săvârșit de om, n-a făcut decât să agraveze starea de nedesăvârșire a universului.

Theillard se înscrie în acea tradiție a reflexiei teologice, care vede în demersul științific un instrument de înțelegere a modului de lucru a lui Dumnezeu în creație. Este vorba de un instrument fundamental, care se aliază, se integrează și derivă din studiul Revelației¹³. În fond, Theillard de Chardin milita pentru o integrare a teologiei în faptul evolutiv¹⁴. Cunoscutul paleontolog pornește, în construcția lui evolutivă, de la ideea metafizică a "mergerii înăuntrului", arătând că se pot imagina "paralelisme în diferitele linii evolutive ale primatelor, care pot fi interpretate ca o demonstrație experimentală a unei tendințe orientate către creșterea și dezvoltare"¹⁵. În fond, îndeterminismul prezent în mecanismele evolutive e un reflex al autonomiei prin care se auto-organizează materia și semenul biologic al unei valori înalte, care este cea a libertății. Universul se constituie în libertate și

amintire vieții și ale
sau nu, ci dorim să
credință și teologie.
judei în care credin-
teologia, dacă este
uita în mod credin-
țios biologicul
l pentru viață? Cum
ar, în favoarea ideii
judei în care supra-
intră în opoziție cu

din punct de vedere
descopere cădea de
mănez în religioasă
e rațională convin-
e acceptate atât de
abilitate, că nu vom
prezența Sa, sunt
asupra "tăcerii",
stic am încercat să
vom ajunge astfel
creșterea și evoluția
o chipuri, de mis-
cestui fapt, dar și
istoriei cercetărilor

anți religioase de
și ne găsim prinși,
relații, de care nu
de acces la expe-
oluc, ca o imbo-
su apariția comu-
dintr-o celulă pri-
ne din matinală¹⁷
socoloște Darwin.
tal și cel spiritual
e, care se extinde
rate ca, în teoria
e, ci se înscriu în

8. Herman Harig, *op. cit.*, p. 35.
9. Lodovico Galenti, "Il messaggio di Theillard de Chardin", *Concilium* 1/2000.
10. *Ibidem*, p. 157.
11. *Ibidem*, p. 158.
12. *Ibidem*, p. 157.
13. *Ibidem*, p. 159.
14. *Ibidem*, p. 159.
15. *Ibidem*, p. 166.

despre o nouă dimensiune, care deschide calea sintezelor dintre știință și teologie, sau cel puțin dintre perspectiva biblică și viziunea universului evoluiv.¹⁹

II

Evaluarea teoriei

Acastă nouă orientare teologică care trece de la teoria creaționistă la cea evoluționistă, își are explicația ei într-o concepție metafizică substanțială, care

nu poate depăși separația dintre ordinea naturală și cea supranaturală. Se spune, spre exemplu, că "Dumnezeu a creat lucrurile care evoluează ele însele, crează creația Sa, fiindcă Divinitatea este concepută ca un principiu metafizic nemiscat. Din cauză că Dumnezeu rămâne izolat în transcendența Sa deistă, și nu poate interveni direct în ordinea naturală, atunci trebuie să optăm între două posibilități. Sau să considerăm că lumea a fost creată perfectă chiar de la începutul existenței ei, făcând abstracție de evoluționism, sau să presupunem că lumea evoluează de la sine, în mod natural, fără intervenția lui Dumnezeu. Dar din cauză că prima variantă, cea creaționistă, intră în conflict deschis cu științele naturale, care au descoperit că lumea este rezultatul unei evoluții care depășește 16 miliarde de ani, există anumite teologii, care au optat pentru cea de a doua variantă și se declară în favoarea evoluționismului. Acastă evoluție teologică este cu atât mai necesară cu cât se depășește opoziția deistă dintre Dumnezeu și lume, care a subminat creștinismul, și se pun bazele reconcilierii dintre credință și știință. Dar această reconciliere are și consecințe metafizice, cu consecințe grave, fiindcă implică pasajul teologic de la deism la panteism.

Acastă tendință devine evidentă atunci când teologii, care pledază în favoarea evoluționismului, încep să ia poziție împotriva deismului, ca produs al gândirii grecești, preocupată mai mult de realitatea exterioară, și se face apel la religiile orientale, orientate către lumea interioară. "Inspirându-se principal din gândirea greacă, declară partizanii noului curent, Occidentul a elaborat, în cursul secolelor, diferite interpretări ale evoluției. Cândirea greacă și-a întors privirea ei, mai întâi, asupra realității exterioare, și numai după aceea și asupra realității interioare. Cândirea indiană, dimpotrivă, s-a orientat, de la început, spre interioritate. Realitatea cea mai înaltă a fost concepută aici ca Atman sau Sinele. Din această cauză, interpretarea universului s-a exprimat în termeni de consștiință. Revelațiile progresive ale realității corespund cu stadiile evolutive ale consștiinței. Evoluția creativă a lui Henri Bergson și evoluția organică și emergentă a lui Whitehead prezintă anumite analogii surprinzătoare cu Aurobindo, deși concepțiile lui

caracteriză, în gânditoare și ieune ale con-

2. cel al "con-
descoperirea
pectivă esha-
ingular, care
de cele ce se
perspectiva
se adaugă la
ion, din an-
ia lor în per-
stuit în mod
erca înainte",
edera "con-
ului Onnega:

scumpătarea
pararea con-
spune ei, din
măntul, prin
sa sporească
al înainte al
il din izvoa-
alianța con-
lui aventuri.
it din cauza
a întregului
is,

la provocată
o nu numai
slel că ter-
e care flința
ia de natură,
discreționa-
liberarea ci
2. la divinită
are provine
ui", dobân-

¹⁹ "Credo de la 47000

19. *Ibidem*, p. 166.

20. Thomas Aykara, "Sti Aurobindo, un incontin tra il mondo orientale e il mondo occiden-

21. William Fries, "Creazionismo e evoluzionismo", *Concilium* 1:2000, p. 73.

Bergson și Whitehead sunt materialiste în esența lor, în timp ce concepția lui Aurobindo rămâne fundamental spiritualistă. Căpia pentru înțelegerea originilor și natura evoluției nu trebuie individualizate în procesul organic al naturii, ci trebuie căutate în Realitatea ultimă, fundamentul și sfârșitul Totului, nemăcarat convergent către Unul²². Dacă în perspectivă deisă, realitatea transcendentă rămâne exteroară față de cea imanență, în pantheism, transcendentul se plasează în interiorul realității imanente, ca realitate impersonală și colectivă, ce poartă denumirea de Altman sau Marele Tot.

În măsura în care teoria evoluției caută asemănări și apropieri față de religiile orientale, ea își îndreaptă atenția, în același timp, către fizica fundamentală, care include și ea către pantheism. "În termenii generali, spune Canogzy, putem afirma că istoria recentă a fizicii moderne e traversată de tendința spre imanentism; "rafinarea superioară" a lui Einstein, "ordinea centrală" a lui Heisenberg, "spiritul lumii" la Jantisch, "Dumnezeul natural" a lui Davies și Divinitatea concepută ca proces cosmic, sau ca principiu al "auto-organizării materiei", cum consideră Capra, toate acestea sunt concepte care transforă divinități în imanent, făcând din Dumnezeu p. razele de lumină din momentul ncreației divine, confundă tra imanență, pătrund în profunzimile, în amănuntele cazului, una dintre funcțiile care determină evoluția actuală. Modul său modalității acestei funcții sunt marcate fie de o "religiozitate cosmică", fie de o argumentație logică, sau chiar de o formă de misticism, care se servește, ocazional, de formele istorice ale misticii, pentru a-și confirma tezele proprii. Ele sunt importante pentru două motive: a) pentru a găsi un răspuns filosofic la problema totalității; b) pentru a înscrie divinități în interiorul a ceea ce se poate cunoaște și se poate explica în termenii empirici. Din punct de vedere creștin, s-ar putea spune că oamenii de știință, ca și presupunând o existență care poate fi descoperită în forma "împuțată", fără ca prin aceasta să fie vorba de o persoană unică istorică²³. Cu alte cuvinte se recurge la principii impersonale, impersonate din pantheismul oriental. Astfel, pentru a depăși opoziția dintre creaționism și evoluționism și pentru a se reconcilia credința cu știința, teoria evoluției trece de la o transcendență care se plasează dincolo de imanență, la o imanență, care poartă transcendența în interiorul ei. Trebuie să recunoaștem că este vorba de o adevărată răsturnare a raportului dintre transcendență și imanență, cu consecințe profunde pentru viața și misiunea creștină în lumea contemporană.

Dacă am înțeprinde o evaluare a noului curent din lumea teologiei catolice, am putea spune că acesta atrage atenția teologilor asupra importanței capitale pe care procesul evolutiv l-a dobândit în cultura occidentală, datorită contribuției aduse, în acest sens, de științele naturale. Apoi, în măsura în care acest curent caută similitudini în lumea religiilor orientale și în cea a fizicii fundamentale, am putea spune că acest curent se caracterizează prin tendința de a depăși opoziționismul și de a se deschide către cultura lumii în care trăim. În fine, ni se pare extrem de pozitivă preocuparea centrală a acestui curent teologic de a depăși opoziția dintre credință și știință, pentru ca împreună să se concentreze asupra nedeptărilor sociale, a suferinței și durerii de care suferă oamenii și natura, și mai ales împotriva poluării mediului natural.

22. *Ibidem*, p. 86.
23. *Ibidem*, p. 88.

Vorbind
lucrurile au
mănușă de :

Marca pe
o extensă în
fizici substan
două ordini, r
în termenii im
na fundament
multe puncte;
în faptul că tr
străvește omul
a eliberă- d
demonstră în
Dumnezeu p.
razele de lum
din momentul
ncreației divine
confundă tra
imanență, pătr
Astfel, în
și tremic, și
unde să renu
colo de imanen
Divinitatea tr
teologia orto
pentru noul d
struie și org
unor oameni
absurd, elime
tru a-l înscri
de construc
fapt, nu mai
ambii au apa
a imanență o
motivul pen
rat și îndur
să mai fie v
(Apoc. 1, 1).
evolutiv al c
Fiului lui Du

p ce concepția lui
clegerea originilor
l natuiri, ci trebuie
fincial convergent
lentă rămân exte-
sează în interiorul
varta denumirea de
dieri fața de religi-
zica fundamentala,
nozy, putem afir-
sper immanentism;
isenberg, "spiritul
ataca conceputa ca
", cum considera
ment, făcând din
evoluija actuală.
"religiozitate cos-
nisticism, care se
și confirmă tezele
i găsi un răspuns
nteriorul a ceea ce
i punct de vedere
na o existență care
te vorba de o per-
personale, impu-
litate creaționism
ria evoluției trece
o imanență, care
a este vorba de o
rta, cu consecințe
ma.
ecologici catolice,
tanței capitale pe
loria contribuției
care acest curent
undamentale, am
i depăși eurocen-
n fine, ni se pare
: de a depăși opo-
necunze asupra
i și natura, și mai

ORTODOXIA

ORTODOXIA

Marea problemă care stă în fața noului curent constă în faptul că trece de la o extremă la alta extremă, de la deism la panteism. Dacă deismul introduce o separație radicală între ordinea naturală și cea supranaturală, din cauza unei meta-fizici substanțialiste, panteismul contribuie, în schimb, la confuzia dintre cele două ordini, naturală și supranaturală, din cauza unei Divinități anonime, concepută în termeni impersonali, ca Atman sau Marele Tot, care intră în conflict cu doctrina fundamentala a creștinismului în general și a Ortodoxiei în special, din mai multe puncte de vedere. Marea problemă pe care o reprezintă panteismul, constă în faptul că încapuscăză omul într-o ordine impersonală, închisă în ea însăși, care străvește omul și libertatea lui, sub determinenții cosmice. Lumina pe care a găsit-o creștinismul cu două milenii în urmă, era tocmai această lumie panteistă, pe care a eliberat-o de sub teroarea forțelor cosmice și i-a conferit omului libertatea și demnitatea lui de preot al creației, zidit după chipul Creatorului său, în numele lui Dumnezeu personal, situat dincolo de imanența lumii, dar prezent în ea, prin razele de lumină ale energiei. Sate necreate. Tragedia creștinismului a început din momentul în care teologia a început să facă abstracție de harul sau energiile necreate divine, ca lomei al prezenței imanente a lui Dumnezeu în cosmos, și să confunde transcendenta lui Dumnezeu cu absența Sa din creație, așa cum se întâmplă, până astăzi, în marea parte a lumii creștine.

Astfel, în timp ce pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu are caracter personal și treimic, și rămâne atât transcendent cât și immanent față de lumie, noul curent tinde să renunțe la transcendenta absolută a lui Dumnezeu, care se situează dincolo de imanența lumii, și se mulțumește cu o transcendenta relativă care plasează Divinitatea în interiorul realității imanente a cosmosului. Apoi, în timp ce pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu a creat lumina din nimic și a organizat-o progresiv, pentru noul curent creștinismul înseamnă mai curând începutul evoluției de construire și organizare a pământului, decât crearea lumii "ex nihilo". Afirmările unor oameni de știință care au ajuns să considere că ideea de creație are caracter absurd, elimină pe Hristos, ca Logos creator, din procesul inițial al creației, pentru a-l insera mai mult ca Om decât ca Dumnezeu în procesul evoluției cosmice, de construire a pământului, la Punctul Omega, în sens religios. Datorită acestui fapt, nu mai știm care este diferența dintre Buda și Hristos, fiindcă se pare că ambii au apărut în lumie, ca un fel de "profeci" sau "Avatar" ai Divinității, pentru a intermedia o religie, care să-l salveze pe om din suferință. Și nu mai înțelegem nici motivul pentru care Hristos a înviat din morți și s-a înălțat cu trupul Sau transfigurat și indumnezeit la cer, dacă se vorbește numai de construirea pământului, fără să mai fie vorba de transfigurarea lui ca pământ nou, împreună cu cerul nou (Apoc. 1,1). Aprecierii dorința noului curent de a integra pe Hristos în procesul evoluției al construirii pământului, dar ni se pare că este vorba de o relativizare a Fiului lui Dumnezeu, ca Logos creator și Mântuitor al Universului.

Ortodoxie și evoluție

III

Vorbind despre Iisus Hristos, Sfântul Apostol Pavel ne spune că prin el toate lucrurile au fost create, cele din cer și cele de pământ, și tot prin El lumina a fost

își au propria lor consistență și identitate. Până și doi luigi de zăpadă au structură deosebite. Dar consistența și identitatea lucrurilor sau ființelor create de Dumnezeu, implică și lucrarea lor proprie, nu numai pe aceea a Creatorului. Datorită acestui fapt, Dumnezeu nu acționează determinist asupra lor, și nici nu le lasă să se dezvolte autonom, ci cooperează cu fiecare dintre ele, ca să se dezvolte în timp, după legea naturală înscrisă în ființa lor prin actul creației. Dumnezeu este personal, capacitatea de iubire și cooperare și nu principiu mecanic determinist și impersonal. Aceasta cooperare a Creatorului cu ființele create de El era cu atât mai necesară cu cât materia, deosebit de spiritul care se poate transforma instantaneu, are nevoie de timp, ca să se desăvâșească. Așa se explică motivul pentru care lumea a avut nevoie de 16 miliarde de ani, ca să dobândească forma pe care o cunoaștem azi. Astfel, fie că o vorba de crearea speciilor ca atare, fie că este vorba de conlucrarea lui Dumnezeu cu ele, toate acestea se explică, din punct de vedere biblic și patristic, prin conservarea și cooperarea lui Dumnezeu cu ființele create, ca ființă personală.

Accastă cooperare a lui Dumnezeu cu creaturile Sale devine și mai evidentă în cazul omului, pe care Dumnezeu l-a zidit tocmai cu scopul de a-l fi partener de dialog și împreună lucrător pentru construirea sau desăvârșirea lumii. Săritu calitativ al omului de la starea ființelor care nu știu că există, la conștiința existenței de sine a omului, nu poate fi explicat fără intervenția specială a lui Dumnezeu în procesul de creare al omului. Pe de o parte, omul a fost zidit de Dumnezeu din pământul din care au ieșit toate ființele anterioare lui, pentru a fi un microcosmos care rezună și poartă în sine toată creația. Pe de altă parte, Dumnezeu l-a zidit pe om după chipul Său, conștient, liber și responsabil, pentru a îndeplini rolul de micro-teos capabil să progreseze cu creația către comuniune tot mai profundă cu Creatorul ei, ca să transforme lumea în Paradis ceresc. Cu alte cuvinte, lumea n-a fost creată de Dumnezeu neînvălmășită, ci destinată să devină incoruptibilă prin împreună lucrarea liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu. Contradicția panteismului constă în faptul că vorbește de conștiință, fără să vorbească despre Divinitate ca persoană, și tînde din această cauză să extindă conștiința, în mod imperioson, la restul creației. Dar dacă astfel stau lucrurile, ne întrebăm cum se explică faptul că o ființă necuvântătoare nu este înmădă drept responsabilă pentru faptele ei și nu este judecată ca atare. Fie că adevărat că Dumnezeu a perfecționat progresiv materia, prin ființele create de El anterior omului, dar conștiința nu provine din materie, ci de la Dumnezeu. Perfecționarea progresivă a materiei i-a permis lui Dumnezeu să însereze conștiința în trupul omenes, fiindcă conștiința își are originea ei în Dumnezeu, care l-a zidit pe om după chipul Său, și nu în strălămurile moștritoare ale vreunui conștient colectiv sau patristic.

Cel de al treilea aspect se referă la ordinea interioară a creației. Procesul de creare a lumii de către Dumnezeu nu are în vedere numai crearea separată a lucrurilor și ființelor din univers, inclusiv a omului, ci și legătura reciprocă dintre ele, printr-o ordine interioară, care își are originea ei în planul lui Dumnezeu. Se spune de obicei, despre Duhul lui Dumnezeu care se purta peste ape, la crearea lumii, că este izvorul vieții. Cu toate acestea, nu putem uita că Duhul Sfânt este nu numai Dătător de viață, dar și duh al comunității interioare mai presus de fire a Sfîntei Treimi. Mai mult decât atât, pornind de la cuvintele Sfîntului Vasile cel

b) Hristos ca
ami arată, Sfîntul
inceputul veacului
lor, în măsura în c

25. *Ibidem*, p. 91
26. *Ibidem*, p. 10
27. *Ibidem*, p. 10
28. *Ibidem*, p. 10
29. *Ibidem*, p. 10

ada au structu-
reale de Dum-
orului. Datorită
lei nu le lasă să
evolueze în timp,
nezeu este per-
determinist și
: El era cu atât
transforma instan-
motivul pentru
forma pe care
ne, de că este
i, din punct de
zeu cu flinjele
i mai evidență
fi partener de
ni. Săltul cali-
înfa existenței
Dumnezeu în
microcosmos
cu l-a zidit pe
plini rolul de
i profundă cu
ie, lumina n-a
capabilă prin
radicația pan-
despre Divi-
i mod imper-
m se explică
nu faptele ci
nat progresiv
provinc din
a permis lui
rînța își are
a în strălun-

25. *Ibidem*, p. 91.
26. *Ibidem*, p. 107.
27. *Ibidem*, p. 104.
28. *Ibidem*, p. 106.
29. *Ibidem*, p. 107.

Mare, că Duhul este întreg preluând și întreg în fiecare parte, putem spune, în
fiecare parte a lui și fiecare parte să fie prezentă în întregul universului, care păstrează toate
Duh apare astfel ca forță de coeziune interioară a universului, care păstrează toate
lucrurile în corolația lor reciprocă. De fapt, fizica modernă a descoperit că în
lumina subatomică nu există nimic în sine, ci totul se află în legătură reciprocă.
Acesta este ordinul interioară a cosmosului are o importanță fundamentală pentru
modul de înțelegere al lumii. Astfel, dacă lumina a fost considerată ca rezultat al
unui proces autonom evolutiv, determinat de factori iraționali (violență, hazard
sau întâmplare), toate acestea sunt rezultatul unei concepții care a redus lumina la
legături exterioare cauzate, fără să țină seama de ordinul interior și rațional al univer-
sului a fost pusă în evidență magistral de către Știința Atomică și fizică, care a
vorbit pentru prima dată despre: "Panarmonios kosmos simțis" ²⁶. La această
ordine sau raționalitate, numai că aici ca nu mai poartă numele de
dată în Duhul Sfânt, prin care lucrează Logosul, după voiața Tatălui. După cum
au constatat și fizicienii moderni, care au descoperit că întregul este cuprins în
fiecare din părțile lui ²⁷, spațiul nu mai apare ca un container care izolează cor-
purile creștine unele față de altele, ci ca structură și ordine dinamică interioară, care
deschide lucrurile reciproce și pe toate față de Creatorul lor.
Importanța capitulă a acestei ordini interioare a creației constă în faptul că ea
și progresul creației, prin lucrarea și scopul urmării de Creator. În această lumină,
se pot explica și afirmațiile lui Ilye Prigogine, că hazardul sau "dezordinea nu este
o stare naturală a materiei, ci dimpotrivă un stadiu care precede apariția unei ordi-
ni mai elevate" ²⁸. După opinia oamenilor de știință moderni, "la ordinea creației
nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult supe-
rioră tuturor celor pe care noi putem să le imaginăm; ordinea supremă care
reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața
stelor. Putem, există în infinit, latină, implicită, invizibilă, sensi-
bilă, această ordine se află acolo, eternă și necesară, în spațiile fenomenelor foarte
sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare parte" ²⁹. Este uimitor cât de
mult se apropie fizicienii moderni de această ordine care, din punct de vedere bi-
blic și patristic, își are centrul de gravitate în Logosul suprem, din care pornesc și
în care se învârt toate rațiunile întregii creații.

b) Hristos ca mijloc și stăruie al veacurilor sau Logos mântuitor. Așa cum
am arătat, Știința Modernă consideră că Hristos nu reprezintă numai
inceputul veacurilor, creația lumii ca atare, ci și mijlocul veacurilor, ca și sfârșitul
lor. În măsura în care reprezintă mijlocul veacurilor, Hristos a restaurat creația în

starea ei primordială, dinainte de căderea omului în păcat, în mod potențial, în el însuși. După cum este cunoscut, omul n-a dat urinare vocației lui de a transforma lumea în Paradis, de a se ridica la nesurcătătoare, ci a căzut în corupibilitatea lumii, cunoscând un proces de involuție care l-a apropiat de tinjele infernare lui. Nu este de mirare, în această situație, dacă paleontologii vorbesc despre omul din "Neanderthal", ca de un fel de stănos primitiv al său. Desigur, căderea omului în păcat n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om, fiindcă omul a continuat să vorbească cu Dumnezeu și după cădere, dar chipul lui Dumnezeu din om s-a alterat. Primii oameni au descoperit după căderea în păcat că sunt goi, fiindcă au pierdut haina de lumină prin care puteau transforma păcăntul în Paradis ceresc, iar urinare consta în faptul că păcăntul începe să se opună omului, iar omul trebuie să lucreze păcăntul cu sudoarea frunții lui. Cu toate acestea, Dumnezeu nu l-a părăsit pe om, ci l-a dat speranța mântuirii, după planul Sau veșnic, după ce omul a căzut în păcat și a devenit prizonierul lumii sensibile.

Accesia speranței a mântuirii s-a concretizat în persoana Domnului Iisus Hristos, Dumnezeu și Om adevărat. Care s-a intrupat pentru mântuirea noastră, la plinirea vechiului, împărțind veacurile în două arene de timp cu adevărat împrevestite: unul în care Dumnezeu coboară către oameni și creație, ca să le restaureze potențialul în starea lor primordială, prin întreaga Sa operă de răscumparație, și altul, în care omul și creația urcă spre asemănarea cu Dumnezeu, prin Hristos și Biserica, pentru ca restaurarea în Hristos să devină actuală, la sfârșitul veacurilor. Acest uleuc va pune însă la grea încercare credința creștinilor, fiindcă rămân prestat cu numeroase obstacole provenite din partea forțelor întunecate și morții, în frunte cu Antihrist, ce va duce pe mulți la rătăcire și va spori disensiunile și ura dintre oameni. În cele din urmă însă, Antihristul va fi zdrobit de Hristos, la Parusia Sa, atunci când vor învia morții și va avea loc judecata universală, și când păcăntul și cerul se vor transforma în lumea nouă, în împărăția lui Dumnezeu, unde drepții vor străluci ca soarele, ca o cunună a lui Hristos.

Ne găsim astfel în prezența unei viziuni biblice și patristice, păstrate cu fidelitate de Biserica răsăriteană, în care Hristos apare nu numai la sfârșitul veacurilor, ca Punctul Omega, așa cum se înămplă în teoria evoluției, ci îl găsim atât la începutul creației, cât și la sfârșitul ei. Tendința de a plasa pe Hristos la sfârșitul evoluției cosmice, fără să se ia în considerare rolul Sau de Creator al universului, duce inevitabil la relativizarea fiului lui Dumnezeu în hotarele ei strict naturale, de simplită idolilor de creație, care pare să rămână închisă în evoluția prin care teologia trece de la deism și panteism și plasează transcendența divină înăuntrul mănencii cosmice, se explică nu numai din dorința de a reconcilia credința cu știința, ci și din aceea de a-L aduce pe Dumnezeu mai aproape de înțina credincioșului, așa cum se exprima de curând cunoscutul filosof italian Severino. Dar omul pierde astfel punctul lui de sprijin dat în transcendența absolută a lui Dumnezeu, care îl ajută să se ridice peste cosmos și peste el însuși, ca să năzuiască spre asanarea cu Dumnezeu, în Hristos.

Adevărata reconciliere dintre credință și știință va apare doar atunci când teologia va fi capabilă să depășească determinismul gândirii metafizice, care ține pe Dumnezeu departe de creație și caută să explice existența ei prin procesul evoluției cosmice și peste el însuși, ca să năzuiască spre asanarea cu Dumnezeu, în Hristos.

lupet autonom
doxal (un cedi
tuneau lumii
atăl, accasta pi
stăruie singura
agresivitate, c
Hristos. Prin
Biserica, prin
de aproape. Ei
dar și Doctoru
omul și creația
Este adevă
mistica religio
mosului mic. P
tru prima dată
neoa modervat
modern, accas
modali pe legă
rational interio
reforță oameni
interne care luc
liva decât cea a
sau cea de a se c
sustin religio
Ordinea în
Atanasie cel M
Evangelia după
care împunată i
întrupat, garanți
ordinea interio
depăși destinul
astfel diminuat
deumanizare și
lumea nu mai e
evoluiți în care
unde cei slabi n
creației constitui
autonom, în car
intervenției crea
care îmbrișeaz
Sunt. Să ne plic
măreții necesită
indulgent sufic

mod potențial, în el
lui de a transforma
în corupibilitatea
rilec interioare lui.
se despre omul din
ur, căderea omului
a continuat să vor-
din ori s-a alicerat.
fiindcă au pierdut
Paradis cereșc, iar
i, iar omul trebuie
Dumnezeu nu l-a
nec, după ce omul

1 Domnul Iisus
ntura noastră, la
devenit impresio-
a să le restitueze
mpărat, și altul,
mpărat, prin Hristos și
rșitul veacurilor.
r. fiindcă rămâne
interiorului și
a sport discensi-
robi de Hristos,
ila universală, și
i împărăția lui
i Hristos.
nstrat cu fidele-
rșitul veacurilor,
ism ală la înce-
la stăruință evo-
r al universului,
i la relativizarea
ural, de simpla
e de la deism și
ei cosmice, se
și din aceea de
u cum se exprî-
c astfel punctul
e îl ajută să se
ascumbară cu
nar atunci când
fizic, care ține
preocul evo-

luiși autonome, pentru a reveni la gândirea biblică și patristică, cu caracter para-
doxal (nu reductiv), care consideră că Dumnezeu rămâne alături transcendent, dar și
immanent lumii, adică rămâne aproape de lumea pe care a creat-o. Mai puțin decât
atât, această prezență intimă a lui Dumnezeu în viața omului și a cosmosului, con-
stituie singura cale prin care omul va fi capabil să dobândească focarul violenței și
agresivității, care îl confruntă din interiorul ființei lui, și să-l transformeze în
Hristos. Prin-o viață dubovnică, creștinismul poate transforma în Hristos și
Biserica, prin puterea duhului, violența și ura în iubire față de Dumnezeu și față
de aproape. Hristos este Rațiune supremă din care izvorăște raționalitatea lumii,
dar și Doctorul suferitor și al trupurilor noastre, care vindecă și transformează
omul și creația, în puterea Duhului, după bunăvoința Tatălui.

Este adevărat că fizica contemporană a descoperit în lumea subatomică și în
mistica religioasă o corelație între elementele care alcătuiesc lumea cos-
mosului mic. Ne găsim aici în prezența unei descoperiri epocale, care a pus pen-
tru prima dată în evidență, în contextul culturii occidentale, existența unei ordini
interioare a universului, care îi conferă coerență și coeziune internă. Dacă imagi-
nea medievală a lumii, descrisă de Dante, s-a prăbușit, odată cu apariția lumii
moderne, aceasta se datorează faptului că era vorba de o ordine extrinsecă, inte-
riorizată pe legături cauzale pur exterioare și autonome, lipsite de suportul lor
rațional interior. Cu toate acestea, ordinea interioară a universului, la care se
referă oamenii de știință contemporani, ca și religioasă, este o ordine
interioară care închide lumea în propria ei imanență, și nu-i poate oferi altă alterna-
tivă decât cea a construirii pământului, așa cum gândesc Theillard de Chardin,
sau cea de a se dizolva în realitatea anonimă și colectivă a Marelui Tot, așa cum
susțin religiile orientale.

Ordinea interioară a cosmosului, pusă în evidență cu strălucire de Ștefan
Atanasiu cel Mare sau Ștefan Maxim Marturisitorul, pe temeiul prologului din
Evangelia după Ioan, are într-adevăr și un aspect natural, dar și unul supranatural,
care impunează își au centrul lor de gravitație în transcendența absolută a Logosului
încăput, garanția transfigurării ultime a întregii creații. Dacă se face abstracție de
ordinea interioară a creației, se cade într-un imanențism panteist, care nu poate
depași destinația pur pământescă a unei lumi care evoluează de la sine și care pierde
astfel dimensiunea ei spirituală transcendentă, și se lasă antrenată în procesul de
dezumanizare și secularizare la care asistăm înțeporaj. Într-o astfel de situație,
lumea nu mai apare ca rezultat al iubirii lui Dumnezeu, ci ca produs al unei
evoluii în care generează mereu mai multă violență, agresivitate și cruzime, și
unde cei slabi nu mai pot avea nici un viitor. Existența acestei ordini interioare a
creației constituie dovada supremă că lumea nu poate fi rezultatul unei evoluții
autonome, în care factorii raționali joacă un rol mai mare decât cel rațional, ci al
intervenției creatoare, raționale, iubitoare și transfiguratoare a Logosului divin,
care îmbălsămează omul și creația, după voința Tatălui, în comuniunea Duhului
Sfânt. Sa ne plecăm cu evlavie înaintea Creatorului, și cuprinsi de sentimentul
măreției nestăruite a universului, care constituie un adevărat miracol, să zicem din
adâncul sufletului: "Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut" (Cant. "Cernile
spun slava lui Dumnezeu, iar lacrimile nărilor lui o vestește lauda" (Ps. 18, 1).

Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu

OMUL FĂRĂ RĂDĂCINI

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII ȘI CULETELOR



PR. PROF. DR. DUMITRU POPESCU

semenul și cu natura, și împlinirea aspirațiilor sale profunde de viață și nemurire. Mai mult chiar, această ordine universală constituie structura spirituală a universului, care a permis patristicii răsăritene să vorbească cu atâta strălucire despre Dumnezeu care s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezească. Ordinea universală a creației în Hristos, ca Logos Creator și Răscumpărător, constituie una dintre cele mai profunde taine ale creștinismului răsăritean și ea ar fi putut fi înțeleasă grație contribuției teologice remarcabile a Sfântului Atanasie cel Mare, în lumina revelației divine.

Autorul

OMUL FĂRĂ RĂDĂCINI

Există anumite voci care cer Bisericii, cu insistență, să țină pasul cu cultura vremii și să se modernizeze, să devină mai activă și să răspundă așteptărilor provenite din partea societății secularizate. Alături de cultura românească, de inspirație ortodoxă, Biserica este confruntată cu o cultură secularizată, de origine iluministă. Suntem de acord că iluminismul a contribuit la progresul fără precedent al științei contemporane și a dat naștere civilizației moderne și prospere, spre care aspiră numeroase popoare. Orice cultură are și aspecte pozitive. Dar de aici și până la a cere Bisericii să se modernizeze este o distanță tot atât de mare ca cea de la pământ la cer, fiindcă modernitatea adusă de iluminism implică anumite aspecte care intră în contradicție fundamentală cu voia lui Dumnezeu, descoperită în Hristos și consemnată în Sfânta Scriptură. Pentru a ne da seama de consecințele și riscurile modernității pentru viața Bisericii și cea a omului contemporan, vom pune în evidență trei mutații principale, pe care modernismul le-a introdus în cultura contemporană.

În primul rând, modernitatea a transferat centrul de gravitație al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în fața Divinității, încât consideră voința lui Dumnezeu ca un fel de atentat împotriva propriei lui libertăți. În această concepție antropocentristă, omul se realizează prin

ei însuși, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacralul este principalul obstacol în calea libertății lui, și nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacralul din natură. El nu mai ascultă de voia lui Dumnezeu și de legile naturale pe care Dumnezeu le-a așezat la temelie creației, ci socotește că întreaga realitate poate fi guvernată de legi elaborate de om. Și cu toate că aceste legi provoacă adevărate dezastre spirituale și morale în viața indivizilor și a familiilor lor (cum ar fi păcatele împotriva firii), important este ca omul să se simtă liber și să-și făurească viața lui personală sau pe cea socială după propria lui socotință și lege, indiferent de consecințele spirituale sau morale. Omul pierde astfel conștiința păcatului (se atrofiază conștiința morală) și nu mai poate face distincție între bine și rău, cu toate consecințele care rezultă de aici pentru individ și societate, cum ar fi senzualitatea, agresivitatea, ura sau violența, care sporesc neîncetat.

În al doilea rând, modernitatea a introdus o separație artificială între domeniul public și cel privat, care se manifestă prin tendința de a elimina religia din viața socială și de a transforma societatea într-un domeniu rezervat, cu precădere, preocupărilor de ordin economic, care îl determină pe om să uite de valorile spirituale, care îl înalță spre asemănarea cu Dumnezeu, și să se lanseze într-o cursă frenetică după bunurile materiale ale acestei lumi, care nu vor fi niciodată capabile să ostiească setea lui după eternitate. Un specialist avizat spune că totul se petrece ca și cum, dintre doi frați gemeni, unul devine dominant, iar celălalt este obligat să se retragă în sfera privată și pasivă. Trăim astfel o istorie dureroasă, bazată pe separația dintre lumea obiectivă, a economiei, a muncii, a tehnologiei, și cea subiectivă, a culturii, a sensului, a libertății și a creației. Domeniul contemporan al mijloacelor de comunicație (mass media) agravează neîncetat această separație, fiindcă societatea rămâne dependentă de o ideologie liberalistă și consumistă și caută să dezvolte libertatea reală a subiectului prin intermediul „pieței dominante” și prin „refuzul transcen-

dentei”, sau al dimensiunii spirituale a vieții.¹ Pare să se adevărească astfel cuvântul Mântuitorului, care ne avertizează că nimic nu „folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde, în schimb, sufletul său”.

În al treilea rând, modernitatea a separat omul de natura înconjurătoare și l-a transformat în stăpânul absolut al naturii. Pornind de la separația carteziană dintre „res cogitans” și „res extensa”, adică dintre om, ca ființă gânditoare și rațională, și natură, ca realitate amorfă și lipsită de propria ei raționalitate, modernitatea a considerat că rolul omului este cel de a impune naturii propriile lui legi, diferite de cele ale lui Dumnezeu, și de a modela și exploata natura potrivit dorinței lui de profit și dominație pământească. Consecințele acestui mod de a concepe raportul dintre om și natură s-au soldat cu apariția crizei ecologice contemporane, care a dobândit dimensiuni de-a dreptul planetare, punând în pericol viața generației actuale, dar mai ales viața generațiilor viitoare. Se trag mereu semnale de alarmă asupra proporțiilor îngrijorătoare ale poluării mediului ambiant, dar goana după profit este atât de puternică, încât nu se iau măsurile cuvenite și criza ecologică progresează neîncetat, afectând mereu mai mult atmosfera, apele, pădurile și pământul însuși. Modernismul a pornit de la premisa că natura este dependentă de om și că omul poate face tot ce vrea cu natura, dar a uitat că și omul este dependent de natură și, dacă nu va lua măsuri care să limiteze proporțiile mereu mai îngrijorătoare ale poluării, își va submina propria lui viață și existență.

Cele trei mutații la care ne-am referit mai sus, ca produs al modernității și secularizării, au avut consecințe dramatice pentru „relația dintre cosmos, izvorul lui transcendent și inter pretul său uman”.² Aceste relații au suferit o drastică schimbare și au afectat profund conexiunile dintre Dumnezeu, natură și

¹ Michael Paul Gallagher, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*. Edizioni San Paolo, Milano, 1999, p. 104.

² *Ibidem*, p. 102.

oameni. Încă din 1610, poetul John Donne a dat expresie acestei crize, într-unul dintre poemele sale, zicând: „E o nouă filosofie, care pune totul la îndoială; focul s-a stins și totul s-a pulverizat. Nimic nu mai este coerent”.³ Cu alte cuvinte, a dispărut sinteza dintre Dumnezeu, om și cosmos. Nicolae Balca, filozof și profesor de teologie, spunea la vremea sa, prin 1936, că „omul antic vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbește cu el însuși”.⁴ Într-adevăr, după cum se recunoaște astăzi, „modernitatea a provocat o fragmentare în trei direcții: a „eului”, care devine solitar și autonom; a „adevărului”, care ajunge să fie măsurat cu aparaturi tehnice; și a lui „Dumnezeu”, izolat deistic într-o transcendență inaccesibilă”.⁵ Cu alte cuvinte, separat de Dumnezeu și cosmos, omul s-a transformat într-o ființă fără rădăcini, care vorbește cu el însuși, dacă nu cumva mai curând se complăce în vacarmul stadioanelor. Dacă Biserica s-ar moderniza, în aceste condiții, ar însemna să asculte mai mult de voia omului decât de voia lui Dumnezeu. Dar să mergem cu analiza mai departe.

Această dezintegrare a relației dintre Dumnezeu, om și cosmos, care a dus la apariția omului fără rădăcini, își are explicația ei într-o gândire tehnologică care a transformat universul într-o mașină care funcționează independent de Creatorul lui. Bazată pe existența lucrului în sine și pe legătura exterioară dintre cauză și efect, fără legături interioare, această concepție mecanicistă asupra universului a fost promovată de fizică clasică a secolelor trecute, dar și de o bună parte a teologiei creștine. Există o teologie care socotește și astăzi că „Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența lor, ci și demnitatea lor de a acționa prin ele însele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera la împlinirea scopului urmărit de Dumnezeu”.⁶ Dar

³ Apud *ibidem*, p. 102.

⁴ Nicolae Balca, *Criza culturii*, „Telegraful Român”, Nr. 42, Sibiu, 1936.

⁵ Michael Paul Gallager, *op. cit.*, p. 105.

⁶ *Le Catechisme de l'Eglise Catholique*, Ed. Mame, Paris, 1993, p. 500.

cum să coopereze între ele în mod exterior, lucrurile create, din punct de vedere teologic, dacă se face abstracție de coeziunea lor interioară dată în Dumnezeu. Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii de la Canbera (1990) considera că modernismul și secularizarea sunt rezultatul unei fatale erori teologice, care a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Cu alte cuvinte, Duhul lui Dumnezeu a fost eliminat din creație, iar cosmosul, ca și omul, a devenit autonom.⁷ Datorită acestei autonomii, omul a progresat din punct de vedere tehnic, dar și-a pierdut astfel rădăcinile lui înfricoșătoare în realitatea transcendentă a Creatorului și în realitatea immanentă a cosmosului. Prin știință și tehnică omul a dobândit o mare putere asupra naturii exterioare, dar rămâne neputincios în fața forțelor iraționale cu care se confruntă în interiorul lui, devenind astfel robul patimilor sau al instinctelor dereglate de păcat. Prețul plătit pentru progresul tehnic a contribuit la secătuirea forței spirituale din ființa omului.

Iată însă că reacția față de această tendință de dezintegrare a relației dintre Dumnezeu, om și cosmos, a venit tocmai acolo de unde ne așteptam cel mai puțin, adică din partea fizicii fundamentale sau cuantice. Din momentul în care a pătruns în lumea subatomică, această nouă știință a descoperit un lucru de o importanță considerabilă pentru teologia creștină în general și cea ortodoxă în special, anume că în lumea microcosmosului nu există nimic în sine, ci totul se află în relație interă reciprocă. Iată ce spune unul dintre reprezentanții de seamă ai noii științe: „Evenimentele individuale nu au todeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică prietățile și comportarea părților le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă, fiindcă întreaga determină partea și influența conexiunilor globale devine

⁷ Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Teologie și Cultură*, EIBMO, București, 1995, p. 119.

din ce în ce mai importantă, și separarea părții de întreg devine tot mai dificilă.⁸ Pornind de la această realitate, unii dintre cei mai de seamă fizicieni devin metafizicieni și consideră că „o ordine implicită, foarte profundă și invizibilă, lucrează de desubtul dezordinii explicite (pe care o întâlnim la tot pasul). Natura modelează direct în haos formele complicate și superioare organizate ale viului. La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care noi le putem imagina: ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în înfinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă.”⁹

Dar ceea ce este interesant și providențial în această nouă gândire științifică stă în faptul că ea vine să confirme reconstrucția cosmologică întreprinsă de Sfântul Atanasie cel Mare, la vremea sa, pentru a face accesibilă din punct de vedere cultural și filosofic întruparea Logosului. Aceeași relație, de care vorbesc fizicienii contemporani, o descoperim în scrierile ilustrului părinte al Bisericii universale, în secolul al IV-lea. Iată ce ne spune el: „Deci Însuși Cuvântul atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte... Precum un cântăreț, combinând și împreunând sunetele joase cu cele înalte și cu cele medii, alcătuiește o unică melodie, așa și înțelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră și împreunând cele din aer cu cele de pe pământ și pe cele din cer cu cele din aer și unind întregurile cu părțile și cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește o singură

⁸ Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, Editura Tehnică, București, 1999, p. 234.

⁹ *Ibidem*.

lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui.”¹⁰ Omul nu a fost creat ca să vorbească cu sine însuși și să se secularizeze, ci ca să fie partener de dialog al Creatorului său și inel de legătură între Dumnezeu și lume, cu rădăcini adânc înfipte în realitatea cosmică, dar și în cea treimică, ca să transfigureze creația în Hristos. În această viziune teologică, lumea nu mai rămâne închisă în ea însăși, ci deschisă transcendentului, cu toate consecințele care decurg de aici, după cum vom vedea mai jos.

Această coeziune a întregii creații în Hristos, a fost strălucit pusă în evidență de Sfântul Maxim Mărturisitorul, sub două aspecte. Pășind pe calea bătătorită de Sfântul Atanasie cel Mare, el subliniază că „rațiunile cele multe sunt una și cea una e multe. Prin ieșirea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a Celui unit la făpturi, rațiunea cea una e multe, iar prin înțoarcerea celor multe la originea și la centrul lucrurilor, din care și au luat începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una.”¹¹ În gândirea Sfântului Maxim, Logosul divin se înfățișează ca centru de diversificare și unificare a rațiunilor tuturor lucrurilor văzute și nevăzute. Dacă universul văzut și nevăzut își păstrează coeziunea lui, aceasta se datorează legăturii din inelice dintre Logos și creație, prin lucrarea Duhului Sfânt, după bunăvoirea Tatălui. Astfel se explică și motivul pentru care mântuirea realizată de Hristos, ca Logos întrupat, are dimensiune cosmică. Dacă lumea a fost zidită de Tatăl, prin Logos, în Duhul Sfânt, atunci Logosul n-a venit ca să mântuiască o parte din creație, ci întreaga creație dobândește caracterul unei adevărate Liturghii cosmice. Creația își dobândește astfel fundamentul ei spiritual, care se află la baza corelației ei cu Dumnezeu și omul, în Hristos.

Pe de altă parte, Sfântul Maxim Mărturisitorul surprinde, pe lângă legătura verticală a creației cu Logosul divin, și per

¹⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânti către elini*, în col. PSB, 15, EIBMO București, 1987, p. 35.

¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB, 42, PG. 91, 1345 C.

spectiva istorică sau orizontală a Logosului în creație. Iată ce ne spune, din acest punct de vedere: „Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înaintea de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas, și să unească cu sine, în chip neschimbat, firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu, prin unire cu Sine. În acest scop, a împărțit veacurile cu înțelepciune, rândundu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut om, iar altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu”. „Dacă Domnul Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem spune că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor”.¹²

În cuprinsul textelor de mai sus, Sfântul Maxim pune în relief sensul creației și al omului și misiunea profetică a Bisericii în istorie. Pentru a înțelege valoarea capitală pe care o conferă astfel dimensiunii istorice a mântuirii în Hristos, trebuie să purcedem la o comparație între modul în care este concepută istoria în cadrul lumii dominate de sisteme panteiste și cel al lumii creștine. În lumea sistemelor panteiste, fie religioase, fie filosofice – dintre care unele supraviețuiesc până azi –, nu se vorbește nici de creația lumii, nici de eshatologia ei, fiindcă lumea este tot atât de veșnică ca și Divinitatea, cu care se confundă. Istoria lumii are caracter circular și este dominată de mitul veșnicei reînnoiri, care ridică obstacole de netrecut în calea progresului uman. Chiar și marele Platon era tributary unei astfel de concepții atunci când declara că de la natură unii sunt destinați să fie stăpâni, și alții sclavi. În concepția panteistă, omul este destinat să se scufunde

¹² Idem. *Răspunsuri către Talasie*, „Filocalia”, 3, Tipografia Arhiepiscopiei Sucevei, 1948, p. 85-86.

OMUL FĂRĂ RĂDĂCINI

și să se depersonalizeze în masa anonimă sau colectivităților a „Marelui Tot”.

Lucrurile se prezintă cu totul altfel în creștinism, fiindcă Hristos a schimbat sensul istoriei și destinul omenirii. Prin întreaga Sa operă de răscumpărare, prin întrupare, jertfă, înviere, înălțare și șederea la dreapta Tatălui, pe scaunul slavei cerești, cu umanitatea Sa perfect îndumnezeită, Hristos a transformat istoria ciclică a lumii în istorie liniară. Lumea, ca omul, nu mai este destinată să se scufunde în realitatea impersonală a „Marelui Tot”, ci să își afle împlinirea ei ultimă, ca cer nou și pământ nou, la Parusia Domnului, în împărăția lui Dumnezeu, care va fi totul în toate.¹³ Cerul și pământul creat de Dumnezeu, la începutul vremii, după cuvântul creației sunt menite să devină cer nou și pământ nou, la sfârșitul vremii, în Hristos. În virtutea lucrării sinergetice dintre Hristos și Biserica, care va începe aici și se va termina dincolo, lumea a încetat să mai rămână încrămățată în structuri sociale neschimbate de milenii, ci a început să cunoască epoci culturale succesive: antică, medievală, modernă sau contemporană, care au contribuit, fiecare în felul ei, la progresul lumii în care trăim. De la sclavagism s-a ajuns la democrație și de la sclavul lipsit de orice drepturi, s-a ajuns la drepturile omului de astăzi. Dacă Biserica s-ar moderniza, ar însemna să se scufunde în materialitatea acestei lumi și să piardă sensul istoric. Rolul Bisericii nu este acela de a sta la marginea societății, ci de a fi lumină a lumii în Hristos.

Desigur, istoria lumii nu se va încheia cu epoca în care trăim, fiindcă până la sfârșitul vremii, până la cerul nou și

¹³ Dumnezeu l-a zidit pe om din pământ și după chipul Său, ca să fie în același timp sinteză a întregului univers, microcosmos, și să aibă în el puterea necreată a Treimii, ca microcosmos, cu rădăcinile lui adânc ancorate în realitatea treimică și cea cosmică, ca să înveșnicească lumea prin suflarea de viață primită de la Creatorul Său. Secularizarea sau autonomizarea omului și a cosmosului distrug sensul existenței umane, fiindcă omul și creația nu mai aspiră să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu, ca pînitudine a vieții, ci sunt silți să facă experiența plină de spaimă a neantului.

pământul nou al Apocalipsei, vor exista și alte epoci. Dar nu trebuie să ne închipuim că progresul omenirii va fi mereu ascendent. Hristos ne-a avertizat că pe măsură ce lumea înaintează spre transfigurarea ei apocaliptică, se va înțepi lupta dintre forțele întineririi și ale luminii, că iubirea se va împuțina, iar ura va spori, că vom avea necazuri în lume și mulți se vor rătăci de la dreapta credință. Există chiar astăzi o lume care nu se mai consideră lume creștină, ci lume secularizată și emancipată, care tinde să elimine Biserica din societate, așa cum am văzut mai sus. Omul socotește că nu mai are nevoie de Biserică, fiindcă, crede el, se poate mântui și prin cultură. Cultura are pentru el funcție soteriologică. Dar cu toții trebuie să știm că fără Hristos și Biserică, lumea și omul nu au altă alternativă decât neînvierea „Marelui Tot”. Nu este de mirare dacă astăzi despre cel decedat se spune că a trecut în neînviere. Omul secularizat a uitat că Scriptura începe cu crearea cerului și a pământului prin Logosul Creator, că ea continuă cu restaurarea cerului și a pământului în Logosul Mântuitor și se încununază cu cerul și pământul nou ale Logosului Biruitor, care va veni la sfârșitul veacurilor în strălucirea slavei Sale dumnezeiești, ca să învieze pe toți și să judece lumea.

Dar Hristos nu ne-a lăsat să fim dominați de o viziune pesimistă a istoriei, ci ne-a îndemnat să nu ne pierdem curajul, fiindcă El a biruit lumea. Într-o lume în care omul a rămas fără rădăcini pământești și cerești, misiunea noastră nu este cea de a ne orienta numai către cer, uitând de pământ, și nici numai către pământ, uitând de cer, ci de a înainta către cerul și pământul nedespărțite ale Împărăției lui Dumnezeu. Unii dintre creștinii noștri ortodocși vor să fie ucenicii lui Grigore Palama, care pune accentul pe dimensiunea verticală sau spirituală a vieții în Hristos, în timp ce alții vor să rămână partizanii lui Nicolae Cabasila, care se preocupă de dimensiunea orizontală sau istorică a urmării lui Hristos. În realitate, trebuie să fim ucenici ai ambilor, fiindcă viața în Hristos și urmarea lui Hristos sunt căile transfigurării noastre personale (ca prefacere a pa-

milor în virtuți) și a mediului social (ca luptă pentru instaurarea dreptății între oameni), care ne permit să înaintăm. În Hristos, spre comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi și spre realitatea eshatologică a unui cer și pământ nou.

După cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor prezente și viitoare, și prin El sfârșitul veacurilor a ajuns la noi. Iar acesta nu înseamnă altceva decât că Biserica este spațiul teandric în care credincioșii fac experiența virtuală a lumii noi. A transfigurării și comuniunii, care va deveni realitate actuală la venirea din urmă a Domnului. Într-o lume dezorientată a omului rămas fără rădăcini, binecuvântarea treimică a Împărăției lui Dumnezeu, de la începutul liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur sau a lui Vasile cel Mare, trebuie să trezească în noi conștiința misiunii eshatologice a Bisericii, pentru ca Biserica, trecând cu credincioșii ei prin orânduiri ale acesteia, să nu rămână prizoniera vreunei dintre ele, ci să înainteze cu creația spre ținta ei finală, când Dumnezeu va fi totul în toate, și pentru ca să avem răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos, la parusia Domnului. Sensul vieții noastre se descoperă numai atunci când ne descoperim rădăcinile noastre adânc înfipte în realitatea treimică și în cea cosmică, în Hristos.

împotriva acestei noțiuni. În primul rând, se consideră că deifierea ar fi o noțiune de tip elenist, care favorizează evadarea omului din condiția lui naturală și care ar duce inevitabil la negarea omului ca atare.¹ În al doilea rând, se pretinde că termenul deificare ar constitui o noțiune soteriologică, care își are originea în rândul religiilor orientale grecești, care presu pune o înrudire între natura umană și ce divină.² În al treilea rând, se consideră că noțiunea de deificare ar suprima distanța dintre Dumnezeu și om și ar promova confuzia nedistinctă dintre divin și uman.³ Pornind de la premisa că răscumpărarea înfăptuită de Mântuitorul Iisus Hristos nu-și propune să substituie natura umană cu cea divină, așa cum se întâmplă în cazul deificării, ci doar să sporească (*rafforza*) puterea ei și să o perfecționeze în creaturalitatea ei originară⁴, raportul propune ca noțiunea de deificare să fie înlocuită cu cea de umanizare.⁵

Obiecțiile aduse împotriva deificării sunt total nejustificate. În primul rând, obiecția că deificarea ar suprima distanța dintre Dumnezeu și om, că ar promova confuzia dintre divin și uman sau că ar substitui natura umană cu cea divină, nu ține seama de distincția pe care teologia răsăriteană o face între natura divină și energiile necreate. În gândirea patristică, natura este ipostaziată și deschisă comunicării prin energiile divine. Or, rolul energiilor necreate este tocmai acela de a introduce distanța între cele două firi ale Mântuitorului, ca să nu se confunde între ele, dar să constituie și legătura interioară a Sfântului Duh, pentru ca firile să nu rămână despărțite. „Omousios” nu este același lucru cu „theosis”. Una este să fii deoiființă cu Dumnezeu, alta este să fii îndumnezeit. Deificarea

¹ Antonio Olmi, *La Cristologia della Commissione Teologica Internazionale*, în „Sacra Doctrina” 5, sept-oct. 2000, Ediz. „Studio Dominicano”, Anno 45, p. 68.

² *Ibidem*, p. 68.

³ *Ibidem*, p. 69.

⁴ *Ibidem*, p. 68.

⁵ *Ibidem*, p. 69.

UMANIZARE ORI DEIFICARE ÎN HRISTOS? O FALSĂ DILEMĂ

I

Noțiunea de îndumnezeire, specifică vocabularului ortodox, a exercitat o influență puternică asupra teologiei catolice în decursul ultimului secol. Datorită însă faptului că vocabularul catolic este mai pozitivist decât cel ortodox, această noțiune a început să-și piardă treptat semnificația ei tainică. La începutul veacului trecut, teologii catolici au început să vorbească mai mult despre divinizarea omului, decât despre deificare. În a doua jumătate a aceluiași secol, Catehismul catolic consideră că este potrivit să se vorbească mai mult de transfigurare decât de îndumnezeire, iar în ultima vreme, o Comisie teologică catolică internațională a publicat un raport în care se apreciază că ideea de deificare este nepotrivită cu mentalitatea secularizată a omului contemporan și propune ca termenul deificare să fie înlocuit cu cel de umanizare. Față de doctrina Văticanelor II, care manifestă prețuire față de valorile creștinismului răsăritean, ne găsim în prezența unei tendințe conservatoare, care declanșează o adevărată ofensivă împotriva noțiunii de „theosis”, care se află în centrul acestor valori. Avem datorită de a restabili adevărul cu privire la noțiunile de umanizare și deificare.

Pentru a-și justifica poziția, raportul recurge la câteva obiecții împotriva noțiunii de deificare. Trei sunt obiecțiile aduse

„...o creație călățată necreate, ca să poți intra în comuniune reală cu Dumnezeu.”

Așa adevărat că Sinodul de la Calcedon s-a mulțumit să vorbească prin intermediul celor patru adverbale cunoscute, că firile lui Dumnezeu și Hristos nu se confundă între ele, fiindcă rămân „neschimbate”, dar nici nu se despart între ele, „neîmpărțite” și „nedespărțite”, fără să precizeze însă că sunt „neîmpărțite” și „nedespărțite”, fără să precizeze că se vorbește despre o legătură exterioară, cât și de una interioară între aceste firi. S-a lăsat astfel loc unor interpretări care permit raportului amintit să susțină unilateral că umanitatea ar respecta distanța dintre cele două firi, în timp ce deificarea ar duce la confuzia dintre ele. Raportul insistă unilateral asupra distanței dintre cele două firi ale Mântuitorului, dar nu acordă atenția cuvenită legăturii interioare („neîmpărțite și nedespărțite”) dintre firea divină și cea umană a Mântuitorului. Principiul gândirii patristice, potrivit căruia „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască” arată că Părinții creștini au ținut seama atât de legătura interioară, cât și de cea exterioară dintre firi, ca să pună în evidență îndumnezeirea omului în Hristos.

În cel de-al doilea rând, se pretinde că deificarea ar reprezenta o noțiune soteriologică care și-ar avea originea în rândul religiilor orientale grecești (panteiste). În realitate, deificarea rămâne profund înrădăcinată în viața și activitatea Mântuitorului Iisus Hristos, așa cum ne-a arătat El însuși pe Muntele Taborului, atunci când „fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina”, după cuvântul Evangheliei (Matei 17, 20). Acest eveniment remarcabil din viața terestră a Mântuitorului ne arată că firea omenească poate deveni, prin lucrarea Duhului Sfânt, și a energiei necreate, atât de transparentă, încât poate străluci ca lumina. Mai mult chiar, după înviere, Mântuitorul apare ca trupul prin ușile încuiate și arată lui Toma semnul rănilor din mâna și coasta Sa, ca acesta să constate ca nu este vorba de duh, ci de carne și oase. Și cu toate că moartea și

învierea Domnului au transfigurat atât de profund firea Sa omenească, încât a putut trece cu ea prin ușile încuiate, totuși firea omenească rămâne integră, fiindcă Domnul s-a arătat ucenicilor în mod sensibil. Mântuitorul însuși ne arată că materia poate fi spiritualizată prin puterea Divinității Sale, începând încă de aici, de pe pământ. Este greu să înțelegem modul în care umanizarea ar putea conferi firii umane a Mântuitorului calități necreate, ca să treacă cu ea prin ușile încuiate, încă din timpul activității Sale pământești. Chiar și Catehismul catolic vorbește despre transfigurarea taborică a Domnului în termenii spiritualității răsăritene.⁶ Ni se pare extrem de subiectiv să treci cu vederea acest eveniment capital din viața Mântuitorului, numai din dorința de a discredită noțiunea de deificare. Noțiunea de „umanizare” constituie o adevărată infirmare a Revelației divine, fiindcă refuză să recunoască faptul că doi fi care a constituit scopul suprem al întregii activități a Mântuitorului Iisus Hristos, încă din timpul vieții Sale pământești.

În al treilea rând, deificarea nu înseamnă anularea omului, așa cum se pretinde, fiindcă se înțemeiază pe golirea de sine a Fiului lui Dumnezeu, ca să se facă om. Kenoza constituie dovada că deificarea este expresia celui mai profund respect față de om, fiindcă Fiul lui Dumnezeu s-a autolimitat de bunăvoie, ca să nu desființeze omul ca atare. Așa cum o mamă se coboară la nivelul de înțelegere al copilului ei, ca să poată vorbi cu el, tot așa și Fiul lui Dumnezeu s-a golit de sine ca Dumnezeu, ca să poată comunica cu oamenii. Dar după cum o mamă nu renunță la calitatea ei de mamă, ca să poată înălța copilul spre vârsta maturității ei, tot astfel și Fiul lui Dumnezeu nu renunță la Dumnezeuirea Sa, în smerenia Sa, ca să poată înălța omul spre măsura desăvârșirii Sale. Dumnezeu rămâne nemșcat după natura Sa divină, dar se mișcă ca persoană. Dumnezeu se mișcă rămânând nemșcat, ca să iasă în întâmpinarea omului și să-l mântuiască. În virtutea comunicării însușirilor dintre

⁶ *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame, Paris, 1992, p. 122.

cele două firi ale Mântuitorului, se poate spune că Dumnezeu a umanizat pentru ca omul să se îndumnezeiască. Nu există deificare fără umanizare. Umanizarea lui Dumnezeu, prin întrupare, este condiția necesară a deificării omului în Hristos. Opoziția dintre umanizare și deificare reprezintă o falsă problemă, provocată de absența referirii la kenoză și întrupare.

II

Dar să vedem acum, care sunt obiecțiile noastre față de noțiunea de umanizare, așa cum a fost ea concepută de raportăm autor. În primul rând, trebuie subliniat că raportul atacă o rădăcină a noțiunii de deificare, fiindcă optează în favoarea unilaterală pentru „hristologia de jos”, pe care o transformă în principiu de interpretare a vieții și activității Mântuitorului Hristos, în detrimentul „hristologiei de sus”. În virtutea acestui criteriu, hristologia de jos „sparge unitatea persoanei Mântuitorului Hristos, pe care o divizează între un Iisus al istoriei și un Hristos al gloriei, ca și cum am avea de-a face cu două postaze diferite. În legătura cu Iisus al istoriei, ni se spune că „El este un om care a viețuit într-un context istoric și a murit după ce și-a călăuzit existența proprie în cadrul evoluției istoriei”⁷; că „trebuie să punem în evidență bogățiile nemăsurate ale umanității lui Iisus Hristos mai bine decât am făcut-o în trecut, fiindcă ea ilustrează și lămurește, în gradul cel mai înalt, măsura ultimă și esența concretă a omului”⁸, sau că „este deplin legitim să reconstruim o imagine istorică a lui Iisus și să punem în evidență și să verificăm faptele care privesc existența istorică a lui Iisus”⁹. Hristologia de jos vrea să ne spună astfel că Iisus al istoriei a fost simplu om pe toată durata activității Sale pământești.

⁷ Antonio Olmi, *op. cit.*, p. 28.

⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁹ *Ibidem*, p. 49.

Raportul consideră că hristologia de jos se înălțește cu hristologia de sus numai atunci când Iisus al istoriei se înalță la cer, pentru a deveni Hristos al gloriei. Din acest moment, raportul poate declara că „identitatea substanțială și radicală dintre Iisus pământesc și Hristos glorios face parte din esența mesajului evanghelic”. O cercetare hristologică care s-ar limita numai la Iisus al istoriei ar fi incompatibilă cu esența și structura Noului Testament. „Orice hristologie autentic creștină trebuie să-și fixeze privirea asupra unității esențiale dintre Iisus terestru și Hristos înviat”¹⁰. Dar nu putem trece cu vederea faptul că identitatea substanțială și radicală dintre Iisus al istoriei și Hristos al gloriei se realizează numai dincolo, în lumea supra naturală, care rămâne radical delimitată de lumea naturală. Ruptura dintre lumea naturală și cea supranaturală este atât de profundă, încât disociază cele două firi ale Mântuitorului.

În al doilea rând, raportul face abstracție de întruparea lui Dumnezeu și consideră că deificarea nu constituie un proces duhovnicesc care începe aici jos, în hotarele lumii naturale, ci reprezintă un fenomen care privește exclusiv lumea supranaturală, o dată cu învierea Domnului din morți. Căci, „dominând cu învierea Sa coruptibilitatea inerentă primului Adam, Hristos, care a devenit în plămada lui „trup spiritual” prin excelență, ne-a deschis împărăția incoruptibilității. De aceea, El este „al doilea Adam”, căruia îi sunt supuse toate și care poate să-și supună toate lucrurile”¹¹. Departele de a mai fi înțeleasă ca un proces care începe potențial aici, pe pământ, și se desăvârșește plenar dincolo, în cer, divinizarea Mântuitorului este rezultatul unei transformări subite, care se produce instantaneu în momentul învierii Domnului din morți și al glorificării Sale de către Tatăl. Căci „Tatăl este cel care umple cu Duhul Sfânt umanitatea lui Hristos înviat, pentru ca ea să îmbrace forma Fiului glorios, după ce a cunoscut forma de rob”¹². De altfel, chiar expresia pe care o întâlnim în raport:

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹¹ *Ibidem*, p. 48.

¹² *Ibidem*, p. 49.

„umanizarea atinge punctul ei culminant în divinizare”¹³, arată că divinizarea sau deificarea urmează umanizării și constituie o stare care nu își are locul exclusiv în lumea supranaturală. Dar ruptura radicală dintre lumea naturală și cea supranaturală îl obligă pe Hristos să rămână izolat în cadrul lumii supranaturale, cu trupul Său glorificat, fără să fie prezent, în Duhul Sfânt, și în cadrul lumii naturale. De aceea, relația dintre Hristos și cosmos este concepută în termeni de supraîmpănărire, ca exterioră lumii naturale, fără să se țină seama de faptul că întreaga creație este îndumnezeită potențial în Hristos, înălțat și glorificat în cer, la dreapta Tatălui.

În al treilea rând, raportul pornește de la autonomia relației față de Creatorul ei și face abstracție de comunicarea personală a Domnului cu lumea prin harul necreat. Autoritatea acestui fapt, opera de răscumpărare a Mântuitorului Hristos dobândește o semnificație aparte în raport cu Sine însuși și cu credincioșii. Opera de răscumpărare nu mai este considerată ca mijloc prin care Mântuitorul Hristos deifică progresiv firea Sa omenească, prin actele istorice ale întrupării, morții, învierii sau înălțării Sale cer, în virtutea harului necreat, și nici ca mijloc prin care Mântuitorul atrage credincioșii în procesul renașterii lor spirituale. Dimpotrivă, opera de răscumpărare se realizează prin intermediul grației sacramentale, ca grație creată, care potențează voința credinciosului, ca să dobândească merite justificatoare. După cum arată raportul, opera de răscumpărare înseamnă: „merit, satisfacție, sacrificiu și cauză eficientă”.¹⁴ Dar prin simpla potențare a voinței lui, fără renaștere spirituală prin moarte și înviere tainică cu Hristos Însuși, în Duhul Sfânt și Biserică, omul nu poate lupta singur împotriva forțelor iraționale, agresive și violente cu care se confruntă în viața lui interioară. Umanizarea separată de deificare va adânci inevitabil criza spirituală a creștinismului contemporan, fiindcă transformă credința în viața veșnică

¹³ *Ibidem*, p. 66.

¹⁴ *Ibidem*, p. 45.

OMUL FĂRĂ RĂDĂCINI

Într-o simplă speculație intelectuală, lipsită de temeiul real al comunicării directe cu Dumnezeu și al experienței Sale prin harul necreat.

Desigur, motivul pentru care nu se poate vorbi de o comunicare reală a lui Dumnezeu cu creatura Sa se datorează faptului că Dumnezeu nu se poate coborî la oameni. Despre acest subiect, raportul spune că „deși imposibilitatea lui Dumnezeu să ar putea concilia cu pasibilitatea Sa față de oameni, fiindcă altfel Dumnezeu ar rămâne indiferent față de creatura Sa”, totuși declară că „hristologia Bisericii nu va consimți niciodată să afirme că Hristos ar fi pasibil după Divinitatea Sa”,¹⁵ ca și cum Hristos ar fi numai substanță divină impassibilă, fără să fie în același timp și Persoană iubitoare. Dar adevăratul motiv pentru care Dumnezeu nu poate coborî la oameni constă, așa cum am arătat, în autonomia creației față de Dumnezeu, pe care raportul o invocă în termenii următori: „trebuie să se atrăibue omului și lumii o autonomie relativă, datorită statutului ontologic al cauzelor secunde. O astfel de autonomie se înțeimează pe relația creaturii cu Dumnezeu Creatorul și trebuie să se recunoască științelor o libertate justă și să împrieze. În mod pozitiv, accentuarea antropologică a epocii noastre”.¹⁶ Este adevărat că raportul cere credincioșilor să depășească autonomia, fiindcă „transcendența este caracteristică persoanelor umane”¹⁷, dar starea de autonomie incipientă nu ține seama de două lucruri importante.

Mai întâi, se uită că omul nu este o ființă pur naturală, închis în autonomia lumii, ci este zidit după chipul lui Dumnezeu și menit să se ridice la asemănarea cu Dumnezeu, prin suflarea de viață a harului divin, ca să se poată împărtași de nemurirea Creatorului. Taina omului nu rezidă numai în el însuși, ci, înainte de toate, în Dumnezeu. Constituția dihotomică

¹⁵ *Ibidem*, p. 66.

¹⁶ *Ibidem*, p. 66.

¹⁷ *Ibidem*.

a omului, ca trup și suflet, scoate în evidență rolul care i-a fost atribuit de Dumnezeu, ca să fie inel de legătură între lumea naturală și cea supranaturală. Apoi, trebuie să avem în vedere că Duhul Sfânt n-a fost împărțit la creație numai omului, ci și creației întregi, fiindcă Duhul lui Dumnezeu se purta peste ape de la începutul creației, așa cum relatează cartea Genezei încă din primele ei versete (1, 2). Această prezență a Duhului în creație vrea să arate că omul și creația sunt mențiți să devină cer nou și pământ nou în împărăția lui Dumnezeu. Separția dintre lumea naturală și cea supranaturală nu are nimic comun cu Revelația divină, unde naturalul nu este niciodată separat de supranatural. Interpretată în perspectiva autonomiei, transcendentei lasă impresia că reprezintă o violare a libertății naturale a omului.

S-a crezut multă vreme că prezența lui Dumnezeu în creație ar constitui un obstacol în calea progresului științelor naturale, așa cum consideră și raportul nostru. Iată însă că marii fizicieni ai lumii contemporane, care au pătruns cu gândirea lor în realitatea lumii subatomice, au ajuns la concluzia că în spatele universului se află „ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, efortul și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”.¹⁸ Este interesant de amintit că această ordine supremă a universului, la care se referă fizicienii contemporani, constituie o strălucită confirmare a „ordinii armonioase” a universului (*kosmos panarmonios staxis*) de care ne vorbește Sfântul Atanasie cel Mare, după cum vom vedea imediat. Astfel, trecând cu vederea datele fundamentale de ordin biblic, patristic și științific, pe care le are la dispoziție, raportul nostru așază antropocentrismul și autonomia culturii secularizate la temelia considerațiilor lui

¹⁸ Jean Guilton, *Dumnezeu și știință*, Harisma, București, 1992, p. 57.

hristologice, pentru a justifica opoziția dintre noțiunea de umanizare și deificare. Această opoziție este extrem de gravă, fiindcă îl lipsește pe om de speranța creștină în viața de dincolo. de transfigurarea interioară a credinciosului în Hristos, care reprezintă suportul ei real și personal.

III

Poate că și teologia răsăriteană ar fi împărțită o hristologie asemănătoare cu cea a raportului nostru, dacă nu ar fi intervenit salutar, la vremea sa, Sfântul Atanasie cel Mare. El a înțeles prin o operă de reconstrucție cosmologică care i-a permis să depășească opoziția dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă a gândirii antice și să elimine astfel piedica de netrecut din calea coborârii lui Dumnezeu la oameni și a întrupării Sale. Pe temelie meul Revelației divine, marele alexandrin a pornit de la „Logosul prin care toate au fost făcute” (Ioan 1, 1) și a ajuns la concluzia că nu există nimic autonom în creație, adică lucruri sau lumi închise în ele însele - afară de omul care se închide el însuși prin păcat -, ci toate se află în relație reciprocă, datorită relației lor cu Logosul Creator, după bunăvoința Tatălui și lucrarea necreată a Sfântului Duh. „Căci Cuvântul Tatălui, sălășluindu-se și întinzând puterile în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci, păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, după bunăvoința Tatălui.”¹⁹

Datorită acestei ordini armonioase și relaționale a întregului cosmos în Cuvântul Tatălui, teologia răsăriteană a putut să depășească opoziția dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă.

¹⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elniilor*, Col. PSB, 15. EIBMO, București, p. 89.

pentru a pune în evidență două lucruri extrem de importante. Mai întâi, este vorba de dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos. Pentru gândirea biblică și patristică, Hristos nu se înalță la cer numai cu trupul său individual, ci cu întreaga creație, fiindcă spațiul nu rămâne exterior trupului lui Hristos, ci constituie structura interioară a întregii creații în Hristos, ca Logos Creator și Răscumplător, în virtutea energilor create și necreate. Nu există nici o autonomie care să limiteze dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos, fiindcă Mântuitorul a îndumnezeit potențial, în Sine, întreaga creație. Dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos depășește dihotomia artificială între lumea naturală și cea supranaturală și arată că toate acestea se recapitulează, prin Biserica, în Hristos Însuși (Matei 1, 10).

Apoi, această ordine relațională a universului arată că opera de răscumplare înfăptuită de Mântuitorul constituie mijlocul prin care Hristos Însuși coboară în ființa credincioșilor, ca să-l unească la comuniunea de viață veșnică cu Tatăl, în Duhul Sfânt. Trupul și Sângele Domnului devin cu adevărat sfintitoare doar în măsura în care credinciosul îl poartă în sine pe Hristos Însuși, ca persoană. Prin Duhul Sfânt, în virtutea harului necreat, Apostolul Pavel nu vorbește niciodată despre moartea și învierea lui Hristos, în mod speculativ, ci numai de Hristos cel răscumplat și înviat în mod personal, fiindcă opera de răscumplare nu se detașează niciodată de Persoana Mântuitorului și ea constituie mijlocul prin care vine în noi, ca să ne înalțe la viața de comuniune veșnică a Sfintei Treimi (Ioan 17, 21). Acesta este motivul pentru care Mântuitorul spune: „Cel ce mănâncă și bea sângele Meu, rămâne întru Mine și Eu întru el” (Ioan 6, 57), iar Apostolul adaugă la rîndul său: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2, 20). Numai prin lucrarea sinergică dintre Hristos și noi, întemeiată pe viață de rugăciune, asceză și filantropie sau luptă pentru dreptate socială, putem transforma egoismul și iubirea de sine în comuniune și iubire față de Dumnezeu și semenii, după chipul Treimii mai pșus

de fire. Comuniunea se întemeiază pe legătura indisolubilă dintre esență și persoană, în cadrul unui proces duhovnicesc, de îndumnezeire sau transfigurare, care începe aici, pe pământ, și sfârșește în cer, dincolo de orice separație artificială între lumea naturală și cea supranaturală. Acest proces duhovnicesc nu anulează omul, fiindcă aici pe pământ are caracter potențial, devenind plenar doar la Parusia Domnului.

Fără acest proces de îndumnezeire, care nu cunoaște bariera artificială dintre natural și supranatural datorită energilor necreate, credincioșii nu vor fi niciodată capabili să facă experiența eliberării lor spirituale și să guste din frumusețea inefabilă a vieții divine la care suntem chemați în Hristos. Această experiență înnoitoare din ființa credincioșilor constituie cel mai puternic obstacol în calea exploziei de violență și agresivitate la care asistăm astăzi. Umanizarea fără deificare poate duce la rezultate opuse așteptărilor, fiindcă adâncește continuu procesul de secularizare, care îl depărtează pe om de Dumnezeu și îl lasă pradă instincțelor derreglate de patimi. Oscilația dintre umanizare și deificare constituie o falsă problemă, cu consecințe deosebit de grave pentru om și societate.

IV

În concluzie, putem spune că ofensiva raportului împotriva noțiunii de deificare reprezintă o diversiune menită să justifice înlocuirea deificării cu noțiunea de umanizare. Sub pretext că termenul de deificare ar promova confuzia dintre cele două firi ale Mântuitorului, raportul disociază Divinitatea Mântuitorului de Omenitatea Sa, pentru a sustine, în virtutea hristologiei de jos, că rolul Său, ca Iisus al istoriei, a fost cel de a umaniza și potența voința omului, pentru ca apoi, în numele hristologiei de sus, să vorbească despre trupul înviat al Domnului, ca trup divinizat și glorificat. Datorită priorității pe care o conferă hristologiei de jos, față de cea de sus, raportul poate

respinge noțiunea de deificare; dar umanizarea omului, fără autentică lui deificare în Hristos, care începe aici, jos, constituie o falsă dilemă, fiindcă închide omul în lumea naturală și îl împiedică să facă experiența reală a transfigurării și speranței în înviere și nemurire. Dornic să iasă în întâmpinarea „accenților antropologice a epocii noastre”, raportul cedează în fața secularizării, care îndepărtează omul de Dumnezeu, în vreme ce acesta are nevoie, mai mult ca niciodată, de adierea eternității și a nemuririi, spre care tinde firesc, ca ființă zidită după chipul lui Dumnezeu.

Teologia răsăriteană nu a confundat niciodată cele două surse ale Mântuitorului între ele și nici nu le-a separat, ci a considerat permanent că Mântuitorul rămâne Dumnezeu și om pe pământ, după cum rămâne Dumnezeu și om în cer. Dat fiind acestui fapt, teologia patristică ține împreună hristologia de sus cu cea de jos, sau umanizarea cu deificarea, arând că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezească. Credinciosul se găsește implicat astfel într-un proces de transfigurare și creștere duhovnicească, care începe potențial aici, pe pământ, ca să facă astfel experiența nemuririi și a vieții divine inefabile, despre care ne vorbește Apostolul Pavel în termenii atât de înălțători: „ceea ce ochii nu au văzut, urechile nu au auzit și la inima a omului nu s-a suit, acelea le-a descoperit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (I Cor. 2, 59). Procesul de deificare a omului în Hristos, care începe potențial pe pământ și se desăvârșește în cer, are caracter dinamic și arată că omul, zidit după chipul lui Dumnezeu, este chemat să se înalțe la asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos.

După pilda marilor Părinți ai Bisericii, ca Vasile cel Mare sau Atanasie cel Mare, teologia răsăriteană a luat în considerație contextul cultural al lumii, care evoluează de la epocă la epocă. În fiecare epocă, teologia trebuie să medieze între Revelația divină și cultura vremii, ca să culeagă selectiv, din cuprinsul ei, elemente care pot contribui la edificarea duhovnicească și

teologică a credincioșilor, în Hristos. Dar teologia răsăriteană n-a renunțat niciodată la „teandria” indisolubilă a Mântuitorului Iisus Hristos, fiindcă scopul ei nu este să devină priză năzduită a istoriei și a ordinii naturale, ci să înalțe omul la asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos. Centralitatea lui Hristos, ca Dumnezeu și Om, constituie piatra de temelie pe care se întemeiază Biserica, ca să poată înfrunta forțele iraționale cu care se confruntă astăzi omul, mai mult ca niciodată, și să constituie sarea pământului și lumina lumii, Biserica pe care nici porțile iadului nu o vor putea birui.

Apoi, mai trebuie subliniat că noțiunea de umanizare este rezultatul unor tendințe conservatoare, care reprezintă o adevărată sfidare la adresa deschiderii ecumenice a Vaticanului II față de valorile spirituale ale creștinismului răsăritean. Deschierea ecumenică a acestui Conciliu este rezultatul efortului considerabil depus de unii dintre cei mai cunoscuți teologi catolici ai veacului al XX-lea, ca Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac sau Karl Rahner, și, cu toată opoziția pe care o poate întâmpina din partea forțelor conservatoare, ea are caracter ireversibil. Există numeroși teologi catolici, ca André Halleux, Jean M.G. Tillard sau Jean Lison, care caută să valorifice noțiunea de deificare în folosul propriilor lor Biserici, arătând că „prima sarcină ecumenică a teologiei catolice constă mai puțin în a propune recunoașterea propriilor valori Ortodoxiei, cât de a descoperi pentru ea complementaritatea pe care le-o aduce tradiția patristică a Răsăritului”.²⁰ Această complementaritate cere ca relația exterioară dintre cele două firi ale Mântuitorului să fie însoțită și de o legătura interioară, pentru ca Iisus Hristos să rămână Dumnezeu și om nedespărțit atât pe pământ, cât și în cer.

Am dori să mai adăugăm că noțiunea de umanizare rămâne potrivnică nu numai Conciliului II Vatican, dar și decia

²⁰ André Halleux, *Palamisme et scolastique*, „Revue Théologique de Louvain”, 1973, Fasc. IV, p. 442.

laților Papei Ioan Paul al II-lea, care recunoaște, în scrisoarea pastorală „Orientale lumen”, că „doctrina Părinților capadocieni asupra deificării a pătruns în tradiția tuturor Bisericilor orientale și constituie patrimoniul lor comun. Ea se poate rezuma în cuvintele pe care Sfântul Irineu de Lyon le-a exprimat încă din secolul al II-lea: „Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul, la rândul său, să devină fiu al lui Dumnezeu”. Remarcabil este însă faptul că Papa cunoaște foarte bine: „deificarea începe de pământ”²¹, dar în loc să ia poziție împotriva acestui fapt, așa cum procedează raportul pe care l-am studiat, declară că deificarea face parte din patrimoniul Bisericii universale²² și „ne îndreptățește să înțelegem mai complet și mai deplin experiența credinței și să dăm un răspuns integral așteptărilor omului contemporan”²³. Tradiția palamită este singura susceptibilă să răspundă sfidării pe care secularismul modern o adresează creștinismului²⁴.

Într-adevăr, deificarea, ca proces de renaștere spirituală a omului în Hristos, constituie cel mai bun răspuns la tendința

²¹ *Orientale lumen*, Torino, 1995, p. 11.

²² *Ibidem*, p. 9.

²³ *Ibidem*, p. 9.

²⁴ Cel mai apropiat de această idee este André Hallex asupra teismului, în lumina deschiderii aduse de Vatican II față de valorile teismului răsăritean, sunt extrem de concludente. El arată mai întâi că Dumnezeu al lui Palama nu este Dumnezeu filosofilor și savanților, Dumnezeu cu substanță, ci Dumnezeu iubirii personale. Dumnezeu Tatăl se descoperă prin omul, prin Cuvântul Său, în Duhul Sfânt, dacă omul îl primește în viața sa și vederea inimii curate. Economia mântuirii se desfășoară în cadrul unei istorii sfinte, în care își face apariția păcatul, dar care are în vedere înțelesul Cuvântului, principiul deificării creștine, la care se poate ajunge prin Biserica, prin Botez și Euharistie. Viziunea lui Dumnezeu, simplă și directă, este experimentală a transformării sacramentale, poate fi anticipată în viața de obște, în lucrarea taborică, slava necreată a frumuseții lui Dumnezeu, care transcend simțurile și spiritul și revărsă peste ele prezența sa. (Hallex, op. cit., p. 412). Hallex recunoaște că „palamismul depășește definitiv dualismul filosofiei grecești, pentru care Dumnezeu este un concept necesar. Unul supraesențial, iar omul este un intelect chemat să se unească cu el”. (Hallex, op. cit., p. 412). Chiar dacă scolasticii

omului contemporan de a se preocupa numai de valorile materiale ale lumii în care trăiește, uitând de importanța valorilor spirituale pentru viața lui sufletească. Este adevărat însă că și Catolicismul dispune de valori proprii, care sunt de mare importanță pentru viața și misiunea Bisericii Ortodoxe, cum ar fi misiunea, etica, ordinea și disciplina sau interesul față de științele naturale și multe altele. Avem nevoie de un dialog constructiv, care să promoveze schimbul de valori între Bisericile

care au reușit întotdeauna să integreze valorile biblice fundamentale în sistemul rațional al „summelor” teologice, cum ar fi esențialismul teologiei latine, rămânând totuși profund atașați acestor valori (p. 416)”. „Poate că doctrina scolastică a grației, spune el, păstrează mai bine decât palamismul transcendența lui Dumnezeu și explică mai bine inserția harului divin în om; dar numai palamismul pune plin în evidență realitatea de comuniune a grației” (p. 434). „Lăstrunile au apucat pe un făgaș diferit în Occident, unde „păcatul mortal al scolasticii a fost acela că a spart sinteza patristică vie dintre rațiune și credință sau dintre natură și har. Față de încercarea excesivă a scolasticii în forțele umane avea să apară răspunsul fideismului tragic al Reformei, pentru ca apoi într-un nou reflux, umanismul iluminist avea să dea naștere ateismului contemporan, autodeificarea omului golită de autentică ei deificare creștină” (p. 435). Dacă palamiții insistau asupra energiei necreate, au procedat astfel, pentru a arăta că participarea la slava taborică înseamnă să devii cu adevărat „dumnezeu” prin har, fiindcă această energie este eternă și necreată, în schimb, deificarea va rămâne o metaforă pioasă atâtă vreme cât harul divin va fi redus la o formă creată în afara caracterului etern și necreat al energiei divine: ei procedau astfel pentru a pune în relief realismul deificării: prin intruparea Cuvântului, Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină „dumnezeu”. Palamismul susține că energiile divine sunt distincte de esența divină, pentru ca să îndepărteze orice bănuială de panteism: căci a participa după esență înseamnă a fi deosebit (*omovistos*) cu Dumnezeu, pe când *theosis* înseamnă a fi îndumnezat prin har (p. 416). „Grația creată a fost transformată într-un obiect incapabil să îndeplinească funcția lui unifiantă, fiindcă a fost separată de izvorul ei, prin distanța infinită care separă creatura de Creatorul ei” (p. 425). În timp ce patristica orientală situează harul la nivelul mult mai profund al restaurării chipului lui Dumnezeu în om, teologia scolastică considera că grația se plasează în categoria acțiunii” (p. 426). Dacă palamismul a insistat atât de mult asupra caracterului etern și necreat al energiei, a făcut aceasta pentru a concilia axioma esenței (divine) incommunicabile cu afirmația biblică a vederii nemijlocite a lui Dumnezeu ca persoană” (p. 438). Dar personalismul biblic și patristic răsăritean își descoperă adevărata lui valoare în confruntarea pe care a angajat-o cu o cultură secularizată. „Revendicarea de către rațiune a autono-

noastre, pentru a depăși obstacolele teologice și spirituale care ne despart și pentru a face față sfidării care vine din partea culturii secularizate. Această cultură are aspecte pozitive, fiindcă a dat naștere unui progres științific și tehnic fără precedent, care se află la baza civilizației moderne, dar are și aspecte devastatoare din punct de vedere spiritual și moral, față de care deificarea joacă rol de antidot. În această lumină, rândurile de față vor să se constituie într-o pledoarie pentru dialog și reconciliere.

TREI ASPECTE ALE COMUNIUNII ÎN TEOLOGIA RĂSĂRITEANĂ. COMUNIUNE, APOFATISM, ENERGIE

I

Cultura contemporană folosește două noțiuni extrem de importante pentru definirea omului și a societății, cea de individ și cea de colectiv. Prima noțiune a dat naștere concepției individualiste, care așază interesele individului deasupra societății, pe când cea de a doua a pus în circulație colectivismul, care subordonează interesele individuale celor sociale. Din cauză că una dintre aceste noțiuni promovează iubirea de sine în detrimentul iubirii de aproape, iar alta ar vrea să vorbească despre iubirea de aproapele, fără să aibă în vedere iubirea de sine, ca identitate a ființei umane, mulți se gândesc la o a treia cale, capabilă să depășească opoziția dintre individualism și colectivism. Noi considerăm ca aceasta cale a fost descoperită de Sfântul Vasile cel Mare, cu un mileniu și jumătate în urmă, atunci când a elaborat doctrina creștină despre Sfânta Treime.

Individualismul și colectivismul nu sunt noțiuni noi, ele își au originea îndepărtată în substanțialismul gândirii antice, care făcea deosebire între esența concretă a individului (*cath' hekaston*), și esența generală a lucrurilor (*cath' holon*), cu impact negativ asupra învățăturii creștine despre Sfânta Treime. Individualismul anula natura comună Divinității, pe care o diviza în trei entități diferite, după numele Tatălui, al Fiului și al Duhului

mai: ei făcă de credință marca, pentru Catholicism, ca și pentru Ortodoxie, începutul unei mari mișcări de secularizare", spune Halleux. Începută în școlile de pe lângă catedrale și la universitatea din Constantinopol, această mișcare s-a revărsat în umanismul păgân, care nega supranaturalul, după ce i volase în sfera necunoscutului. Dar aici căile Occidentului și ale Orientului aveau să se separe. Biserica bizantină medievală a știut să reziste tentației de a recurge la valorile vechii filosofii datorită mediilor monastice, care manifestau suspiciune față de ea. Nu există rațiune pură, spune Palama: ea (rațiunea) este sau orbită de păcat, sau transfigurată prin credință, singura capabilă să cunoască pe Dumnezeu. Nemulțumiți să corecteze dualismul antropologic al adversarilor lor platonizanți, adepții lui Palama au refuzat să considere omul drept o natură rațională autonomă, în afara vocației lui autentice, pe care r o descoperă decât în Hristos. Prin fermentul unui veritabil umanism creștin, palamismul a știut să evite o schismă de tip protestant a Bisericii răsăritene și să-i asigure vigoarea spirituală necesară ca să supraviețuiască în noaptea de lungăa dominații otomane (p. 434).

poate depăși decalajul enorm dintre progresul științific și cel spiritual-moral al lumii contemporane.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. *Catehismul Bisericii Catolice*, Buc., 1993, p. 77.
2. Paul Poupard, *Main, Foi et culture dans les mutations de notre temps*, Doc. Cath. Nr. 2112/1995, p. 262.
3. *Ibidem*, p. 264.
4. *Conseil Oecuménique des Eglises*, Canberra, 1990, Dossier à l'usage des sections, p. 1.
5. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talaste*, Filocalie, vol. III, p. 329.
6. Jean Guilton, *Dumnezeu și știința*, Buc., 1992, p. 75.
7. *Ibidem*, p. 114.

COSMOLOGIA AUTONOMĂ ȘI COSMOLOGIA TEONOMĂ

UN NOU ASPECT AL TEOLOGIEI ROMÂNESȚI

Este un fapt binecunoscut că societatea europeană contemporană este profund confruntată cu fenomenul secularizării care duce inevitabil la criză spirituală. Într-un document pregătit al unei adunări consacrate noțiunii de păcat, la care am participat de curând, se spun următoarele: "criza conceptuală și practica păcatului e un aspect particular al unei crize mai ample care se referă la limbajul religios, precum și la conținutul și expresia socială a credinței. Categoriile tradiționale ale experienței religioase, născute în interiorul unei lumi mistico-sacrale, au devenit extrem de nesemnificative pentru omul contemporan. Trebuie recunoscut că în timpul nostru există simptomele unei disoluții a universului religios. Rezultatul unui astfel de proces constă în închiderea practică a omului contemporan în propria sa autosuficiență, fără nici o deschidere către transcendent"¹.

Dacă am căuta să interpretăm această criză spirituală atât de gravă a societății europene, s-ar putea spune că ea este rezultatul unei greșeli fatale a teologiei creștine, care a sfârșit prin a confunda transcendența lui Dumnezeu cu absența lui Dumnezeu din creație. Această absență a lui

Dumnezeu din lume a provocat, așa cum se arăta în documentul pregătit amintit, disoluția universului religios, autosuficiența imanentă a omului și refuzul transcendenței divine. Dar trebuie subliniat că aici ne găsim doar în fața unor consecințe de ordin spiritual care sunt rezultatul unui proces mai îndelungat, care își are obârșia în teologia prescolastică a secolului al V-lea, începând cu Fericitul Augustin. Acest ilustru părinte al Bisericii apusene, tot atât de ilustru ca și Origen, în Răsărit, a dezvoltat o cosmologie creștină făcând apel la așa-zisele "*rațiuni seminale*", de inspirație neoplatonică, care se consideră că ar fi conținut în *ele însele* întreaga dezvoltare a universului.

Fericitul Augustin declară în mod expres că "așa după cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui apoi arborile, tot astfel, lumea conține în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stielele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență ca într-o cauză a lor"². Astfel, prin raport cu Dumnezeu, care este considerat drept cauza primă a tuturor lucrurilor, aceste rațiuni seminale dobândesc caracterul unor adevărate cauze secunde care se inserpau între creatură și Creator. De aceea, Dumnezeu nu mai acționează direct asupra lumii, de unde și absența lui Dumnezeu din creație, ci prin intermediul acestor rațiuni seminale care funcționează independent de Dumnezeu. Nu este de mirare dacă uneori s-a afirmat că printr-o astfel de cosmologie autonomă în raport cu Dumnezeu, Fericitul Augustin ar fi devansat cu multe secole evoluționismul științei moderne.

Teologia scolastică, începând cu secolul al XI-lea, a preluat ideea acestor rațiuni seminale, numai că, de această dată, sub influența aristotelică, le-a prezentat ca pe niște cauze secunde care scot și mai mult în evidență caracterul autonom al universului față de Creatorul său. Chiar într-un catheism recent, (cunoscut sub numele de

"noul catheism al Bisericii Catolice"), se spune în mod expres, că: "Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența lor, ci și demnitatea de a acționa prin ele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera astfel la împlinirea scopului urmărit de El (Dumnezeu)"³. În felul acesta, diferit de legea comuniunii, întemeiată pe existența unui lucru în alt lucru, prin legătura internă a Duhului, aici ne găsim în prezența unei concepții mecaniciste bazate pe existența lucrului în sine și prin legăturile exterioare dintre cauză și efect, care face abstracție de orice prezență a lui Dumnezeu în universul fizic și fundamentează autonomia lumii fizice în raport cu Dumnezeu. Lumea se dezvoltă prin ea însăși.

Desigur, trebuie să recunoaștem că în această concepție cosmologică autonomă, de proveniență creștină, ordinea supranaturală nu era considerată ca fiind opusă ordinii naturale, dimpotrivă, avea rolul să contribuie prin grația divină la perfecționarea naturii (*gratia naturam perficit*). Din nefericire însă, epoca iluministă a modificat sensul autonomiei pe care creația o avea în teologia apuseană, și, din autonomie care recunoștea existența lui Dumnezeu și rolul Său providențiator față de creație, a transformat-o în autonomie care se opune și neagă existența lui Dumnezeu, ba chiar consideră orice intervenție a ordinii supranaturale în ordinea naturală ca o violare a acesteia, punând astfel bazele procesului de secularizare care a închis omul în propria lui suficiență imanentistă, cu tot cortegiul de consecințe negative pentru viața lui morală.

Este adevărat că iluminismul și cultura lui au avut marile merit de a promova drepturile omului, democrația sau dezvoltarea științei și teologiei, în opoziție cu închiziția medievală, spre folosul omului, de cele mai multe ori. Dar această cultură iluministă s-a aplecat cu precădere asupra lumii naturale exterioare, uitând de viața spirituală a omului și dând naștere astfel crizei spirituale

... societății contemporane, ca și procesului de desacralizare a ei.

Luând în considerație consecințele unei concepții cosmologice de factură autonomă, care a săpat la temelia religiei și mai ales tendința antropocentrică promovată de o astfel de concepție cosmologică, care a așezat omul în locul lui Dumnezeu, un cunoscut teolog catolic spune că „față de încrederea excesivă în forțele umane, adică de antropocentrism, avea să răspundă fideismul tragic al Reformei (cu încrederea ei unilaterală în forța grației divine), „sola gratia”, pentru ca apoi, într-un nou reflex, manismul iluminist avea să dea naștere ateismului contemporan, adică al autodeificării omului lipsit de o autentică deificare creștină”⁴. La rândul său, un teolog ortodox român, referindu-se la autonomia rațiunii, ca rezultat al autonomiei creației, spunea că se poate de concludent că „eu nu cred în puterea rațiunii umane. Conceptul modern de autonomie a rațiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i și dictându-i legile lui. E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin ruse în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria natură. Lumina dinaintea de Hristos a gândit în această autonomie; lumea modernă, divorțată de Hristos, s-a răntors la ea, reluând păcatul de la capăt”⁵.

Teologia răsăriteană vorbește și ea despre rațiuni ale creației, dar nu este vorba de rațiuni seminale care funcționează autonom și independent față de Dumnezeu, ci de o multitudine de rațiuni care își au centrul lor de gravitate, prin Duhul Sfânt, în Rațiunea supremă sau Logosul creator, prin care toate s-au făcut. Diferit de o cosmologie autonomă, care face abstracție de prezența lui Dumnezeu în universul fizic, Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe urmele Sfântului Irineu de Lyon, ale Sfântului Aтанасіе cel Mare sau ale Sfântului Vasile cel Mare,

întemeindu-se pe Sfânta Scriptură (Geneză 1, 2; Înțelepciunea lui Solomon 12, 1) și nu pe filosofia elină, consideră că Duhul Sfânt „nu este absent din nici o făptură și mai ales din cele care s-au învrednicit de rațiune. El susține în existență pe fiecare făptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențioare, în toate lucrurile. Și El mișcă rațiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoștință faptele săvârșite greșit, împotriva rânduiei finii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel care are voință deprinsă spre primirea gândurilor dreptei finii. Căci se întâmplă să aflăm dintre barbari și nomazi oameni care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată cu ei”⁶. Sfântul Maxim Mărturisitorul declară limpede în acest text, în lumina gândirii răsăritene, că rațiunile lucrurilor nu se mișcă autonom în creație, ci ele sunt puse în mișcare de Duhul lui Dumnezeu.

Dar, mai mult decât atât, căutând să precizeze și mai clar relația dintre rațiunea supremă a Logosului divin, Fiul întrupat, și rațiunile creației sau mai bine zis cu raționalitatea creației, în lumina Duhului prezent în toți și în toate, fiindcă Duhul este nedespărțit de Logos, Sfântul Maxim mai adaugă următoarele: „Căci în El (Logosul sau Rațiunea supremă) sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă toate acestea, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență odată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Creatorul există pururea în mod actual, pe când creaturile există în potență, dar actuale încă nu”⁷.

Din cuprinsul acestui text, atât de concentrat și profund, se vede limpede că, pentru teologia răsăriteană,

DUMITRU POPESCU

rațiunile nu trec din starea de potență în starea de act prin puteri care le sunt inerente, adică în mod autonom și independent, ci toate se actualizează prin voința Logosului divin. Mai mult chiar, susținând că Logosul cunoaște rațiunile tuturor lucrurilor înainte de facerea lor, fiindcă în timp ce Creatorul există pururea în mod actual, fiecare creatură își primește existența ei la timpul potrivit, trecând din starea de potență în starea de act atunci când voiește Ziditorul, Sfântul Maxim se ridică, cu multe vecuri înainte, împotriva teoriei evoluționiste a lui Darwin, care rezultă al unei concepții cosmologice autonome, în care lucrurile sau ființele apar în existență, în mod automat, mecanicist, fără intervenția Creatorului, în virtutea unor cauze iraționale cum ar fi hazardul sau întâmplarea.

În opoziție contrastantă cu această concepție autonomă despre cosmos, care nu vrea să știe de Dumnezeu și transformă omul în sclavul sensualității și al naturii, desigurându-l din punct de vedere spiritual, Sfântul Maxim se declară, dincolo de controversa dintre creaționism și evoluționism, în favoarea unei creații continue a tuturor lucrurilor din univers, controlată de Logosul divin, ca Rațiune Supremă, care își are punctul ei de plecare în creația inițială (*creatio originalis*) și se va încununa cu creația finală (*creatio finalis*), la Parusia Domnului, prin apariția unui cer nou și a unui pământ nou, adică cu transfigurarea întregii creații în Hristos. *Doă cosmologie, două destine, una autonomă, care se încununează cu transfigurare, și alta teonomă, care se încununează cu transfigurare. Atâta vreme cât omul va rămâne sclavul primei dintre ele, al unei cosmologii autonome care face abstracție de Dumnezeu, va trăi permanent sfâșierea lăuntrică dintre tendința lui exterioară de a domina lumea, prin știință și tehnologie, și tendința interioară de a deveni sclavul lumii și al legilor ei naturale, prin lipsirea lui de cele sensuale și materiale. Aceasta explică de fapt și enormul decalaj dintre progresul tehnologic al vremii*

noastre și regresul spiritual și moral al omului contemporan, adevărându-se astfel cuvântul Mântuitorului, că omul nu are nimic de câștigat dacă dobândește lumea, dar își pierde sufletul.

Singura alternativă viabilă pentru sănătatea spirituală și fizică a omului de azi rămâne revenirea lui la o cosmologie teonomă, care îi dă posibilitatea să se ridice peste contingenta lumii de aici și să-și dobândească adevărata libertate de fiu al lui Dumnezeu. Marele merit al acestei cosmologii teonome constă în faptul că ea permite teologiei creștine să vorbească de Hristos nu numai ca Logos Mântuitor, ci și ca Logos Creator. Și iată că astăzi, din cauza dizolvării universului religios, la care ne-am referit mai sus, și din cauza crizei ecologice, teologia apuseană, care a fost și mai este încă dominată de cosmologia autonomă a Fericitului Augustin, a început, prin unii dintre reprezentanții ei, să se întoarcă, volens-nolens, la cosmologia răsăriteană care vorbește de Hristos atât ca Logos Răscumpărător, dar și ca Logos creator. Iată ce spune unul dintre ei: "Cu toate că doctrina învierii obliga pe teologii catolici să implice trupul uman în opera răscumpărării, totuși, din cauza dihotomiei dintre natură și har, cea mai mare parte dintre ei evită să asocieze universul fizic la Actul răscumpărător al lui Hristos". Epistolele pauline însă ne orientează atât către Hristos ca Răscumpărător, dar și către Hristos cosmic. Creația și Răscumpărarea sunt unite amândouă în pri-măria lui Hristos. Există un singur Mijlocitor al creației și răscumpărării. "Creația și Răscumpărarea sunt intim și necesar legate prin acțiunea lui Hristos Cosmic. Întreaga creație, adică umanitatea, pământul cu tot ce conține el și negânditele hotare ale universului infinit sunt incluse toate în planul creator și răscumpărător al lui Dumnezeu, prin viața, moartea și învierea iubitului Său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator și Răscumpărător". "Suntem în luptă cu forțele care dirijează sistemele

noastre economice, științifice, sociale, filosofice și teologice, și care adesea se desfășoară orbește atunci când este vorba de pământ și natură, mama hrănitore a întregii umanități, a întregii vieți și culturi. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să redescoperim totalitatea pământului, a cosmosului creat în El, prin El și pentru El. Poate că vom ajunge și noi să îmbrățișăm pământul cu brațele noastre întinse ca Hristos, pe lemnul Crucii. O îmbrățișare cosmică universală prin Hristos cosmic⁷⁸. Pe această cale, teologia apuseană a început să păsească pe calea trasată de un teolog luteran, încă de la a doua generație CEB de la New-Delhi, în 1961, și să revină la teologia lui Irineu, a lui Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare sau a Sf. Maxim Mărturisitorul.

Mai devreme sau mai târziu, adevărul triumfă întotdeauna.

Realitatea extraordinară a lui Hristos cosmic, care prin Duhul Sfânt este în cer și umele tot pământul, este de față preutindeni și nu este mărginit de nimic⁷⁹, cum declară Sfântul Vasile cel Mare, a jucat un rol primordial în viața neamului nostru și a Bisericii noastre. Datorită faptului că Hristos nu rămâne închis într-o transcendență inaccesibilă, din cauza unei cosmologii autonome (pentru ca în locul Său să apară alți locuitori pe pământ), ci umele cu prezența Sa atât Biserica, cât și universul, românul L-a simțit aproape de el, că suferă și se bucură cu el, că este cel mai bun prieten al său. Sprijinindu-se cu toată încrederea pe această prezență iubitoare a lui Hristos față de om și creație, prin Biserica, el a reușit să suporte și să depășească încercările la care a fost supus de o istorie nemiloasă pe parcursul a două milenii. Cu toate că a trăit o perioadă îndelungată în provincii separate, totuși prezența lui Dumnezeu în Biserica și în lume a constituit catalizatorul care i-a permis să-și păstreze unitatea spirituală și morală și să se constituie ca stat înțeles român.

Tot pe această putere a lui Dumnezeu s-a sprijinit neamul nostru ca să reziste împotriva valurilor de propagandă ateistă dezlănțuite de un regim care avea la dispoziția lui toate mijloacele necesare pentru îndepărtarea omului de Dumnezeu. Noi n-am putut să organizăm cruciade anticomuniste, cum s-a întâmplat în alte părți, dar am ținut bisericile deschise pe tot cuprinsul pământului românesc, prin înțelepciunea înțelepților Bisericii noastre, prin jertfelnicia preoților și statornicia credincioșilor, ca să păstrăm în mintea și inima românului prin Sfânta Liturghie simțământul prezenței universale a lui Hristos, obstacol de netrecut în calea necredinței.

Iar astăzi, aceeași prezență a lui Dumnezeu în lume, care i-a permis poporului nostru să nu se secularizeze, ci să rămână un popor creștin, ne-a ajutat să introducem religia în școală, să descoperim în semenul nostru pe Hristos și să-l mângâiem în suferința lui, și tot ea ne ajută să luptăm împotriva valurilor de violență, intoleranță și sensualism, care vor să ne sufocă în lumea aceasta, în uitare de Dumnezeu. Ea ne permite să ne concentrăm eforturile, prin zidirea de biserici și refacerea legăturii spirituale dintre credincioși la nivel de parohie, pentru renașterea spirituală și morală a neamului nostru.

Acastă spiritualitate a neamului românesc, întemeiată pe prezența lui Hristos în Biserica și Creație prin Duhul Sfânt, așa cum o arată plastic bisericile din nordul Moldovei, cu pictura lor exterioară și interioară, nu este produsul întâmplător al imaginației populare, ci se întemeiază în primul rând pe teologia patristică, care, prin conținutul ei spiritual, nu a rămas o teologie mărginită la elite, ci a coborât în ființa poporului nostru, stimulându-i activitatea creatoare.

Într-o lume dominată de antropocentrism, de tendința de a pune omul în locul lui Dumnezeu, ca rezultat al unei cosmologii autonome care se consideră suficientă în ea însăși, spiritualitatea românească, care se adapă la izvoa-

de ecologie, credințe apostolice, păstrată cu fidelitate de teologia patristică răsăriteană, ne oferă viziunea unei cosmologii ecologice, în care omul, cosmosul și Biserica sunt scădate de razele luminii dumnezeiești necreate care îl înalță și transfigurează întreaga zidire. Pe această cale, omul deschide un nou capitol în teologia noastră ortodoxă, de o valoare excepțională pentru viața și misiunea Bisericii, cel al cosmologiei, ca să putem face față problemelor locale și globale ce confruntă Biserica în lumea contemporană. Mai mult decât atât, această cosmologie ecologică ne permite să angajăm un dialog rodnic cu cultura în general și cu știința în special, pentru mărirea cunoașterii și înaltarea omului.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

1. Conferință despre "Portarea păcatelor", *Document pregăditor*, Veneția, 1993, p. 5.
2. Tertulian Augustin, *De Gen. ad. lit. I-IX*, C. XVII, PL. XXIV, col. 338.
3. *Nouel Catechisme de l'Eglise Catholique*, Ed. Mame, Paris, 1993, p. 300.
4. *Journal de Halévy, Philosophie et scolastique*, "Revue Théologique de Louvain", 1963, p. 435.
5. Nichifor Crăinic, *Nevoia Paradisului*, București, 1993.
6. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Iulian*, Filocalie, vol. III, p. 229.
7. *Idem*.
8. A.N. Carayon, *Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie*, în "Nouvelle Revue Théologique" nr. 11994, p. 30, 42, 46.
9. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1986, p. 512.

COORDONATE TEOLOGICE ȘI SPIRITUALE ALE EDUCAȚIEI ECOLOGICE ORTODOXE*

Fostul regim comunist din România a desfășurat pe parcurs de patru decenii și jumătate, de la instaurarea lui, o politică de industrializare forțată a economiei naționale, care a adus prejudicii considerabile mediului natural din România. Situația este cu atât mai gravă, cu cât fostul regim a manifestat un dezinteres total față de educația tineretului și a cetățenilor țării pentru respectul față de natură. Din această cauză, ne găsim astăzi confrunțați în România cu o grea moștenire în domeniul protecției mediului natural, atât din punct de vedere practic, cât și din punct de vedere teoretic. Actualul regim din țara noastră a semnat numeroase documente internaționale, în care este vorba de rezervarea mediului înconjurător, a întreprins, pe plan intern, o serie de legi pentru protecția pădurilor, Deltei Dunării, pentru diminuarea poluării în marile orașe industrializate, avem chiar și partide și universități ecologice, care încearcă să mai reducă din moștenirea grea a trecutului, dar interesul tuturor se îndreaptă cu prioritate, în această perioadă, spre profundele transformări ale societății românești în proces de tranziție de la o economie centralizată la una de piață.

* Conferință susținută la International Environmental Seminar, Halki (Istanbul), Turcia, 19-30.06.1994.

Biserica Ortodoxă Română se străduiește la rândul ei să sensibilizeze populația țării, aproape 90% ortodoxă, la nivel național, regional și local, adică patriarhie, mitropolii, episcopii sau parohii, față de problemele conservării mediului natural. Mai mult, s-au organizat dezbateri televizate la scară națională în acest domeniu, s-au ținut mai multe conferințe cu preoții și cu laicii, se introduce ecologia în programa de predare a religiei în școală. Dar Biserica trebuie să facă față atât misiunii pe care trebuie să o desfășoare în societate, după ce o jumătate de veac a fost obligată să-și restrângă activitatea în cadrul locasurilor de cult, dar și prozelitismului care a devenit din nou o misiune agresivă, ca să nu mai vorbim de dificultățile financiare provocate de devalorizarea monedei naționale. Șansa noastră constă în faptul că poporul român, după patru decenii și jumătate de propagandă atee oficiale, a rămas un popor creștin. Biserica crede, în aceste condiții, că misiunea ei din punct de vedere ecologic constă într-o educație capabilă să dezvolte în sufletul credincioșilor răspunderea înaintea lui Dumnezeu pentru creație, ca să poată astfel depăși influența unei culturi secularizate din trecut și prezent, și să progreseze spre o cultură creștină față de problema ecologică. Vom continua expunerea noastră cu câteva gânduri asupra acestei culturi secularizate care ne creează dificultăți.

Cultura modernă s-a rupt de centrul ei spiritual religios în Dumnezeu și s-a fărâmițat într-o sumedenie de creații individuale lipsite de sensul superior al unității spirituale. Teoriile, luate în ansamblul lor, dau impresia unei amarnice zădărnici a anulării lor reciproce, care eșecă înțelegerea autonomă, chiar dacă uneori poartă în sine semnele istoriei. Perioada istorică în care ne aflăm suferă în proces accentuat de secularizare, care duce la descoperirea forțelor creatoare ale omului și la diferențierea sferelor de viață socială și culturală, astfel încât sferele de activitate ale culturii devin autonome. Faptul

este cu atât mai semnificativ cu cât nu este vorba doar de autonomia rațiunii umane sau a omului, a sferelor de viață socială și culturală, ci de faptul că lumea însăși, în ansamblul ei, este concepută ca o mașină uriașă care funcționează prin ea însăși, fără intervenția Creatorului. De aici, trei consecințe majore.

Mai întâi, este vorba de tendința culturii secularizate de a izola pe Dumnezeu în transcendent. Această tendință, cunoscută sub numele de deism, consideră că Dumnezeu a fost necesar numai să creeze lumea și să o pună în mișcare, fiindcă lumea, după aceea, funcționează prin ea însăși ca o mașină, în mod automat. După cum observă un teolog protestant, Jürgen Moltmann, rezultatul unei concepții care transformă lumea în mașină duce inevitabil la ateism, fiindcă odată ce funcționează prin ea însăși, nu mai are nevoie de Dumnezeu. Așa se explică și apariția teoriei evoluționiste, care încearcă să explice apariția și dezvoltarea vieții pe pământ numai prin cauze naturale, fără intervenția creatoare a unui Dumnezeu personal. Cultura secularizată este o cultură mecanicistă, bazată pe relația dintre cauză și efect, cultura lucrului în sine, fără semnificație spirituală.

Din cauza tendinței de a izola pe Dumnezeu în transcendent, în virtutea autonomiei creației, omul tinde să se substituie lui Dumnezeu și să-l ia locul pe pământ. Dacă omul medieval se simțea insuficient sieși și din această insuficiență căuta întregirea în Dumnezeu, omul modern se deosebește prin afirmarea rebelă a suficienței proprii, a propriei autonomii, prin refuzul Revelației divine și prin tendința de a lua locul lui Dumnezeu pe pământ. Precum în astronomie revoluția științifică înseamnă trecerea de la concepția geocentrică la sistemul heliocentric, tot astfel, în ordinea spirituală, marea proces de trecere de la medieval la modern înseamnă părăsirea concepției teocentrice și adoptarea unui antropocentrism, care, în dezvoltarea lui, este totuna cu descrești-

narea culturii. Viața modernă, părăsind dimensiunile intensității spirituale și fascinată de imensitatea spațiului, s-a delimitat față de transcendent, închizându-se în spațiul și în veacul terestru.

Omul modern nu se mai interesează de valorile spirituale ale împărăției lui Dumnezeu, ci caută să se atașeze de valorile materiale și trecătoare ale acestei lumi. Lucrul cel mai important pentru o cultură secularizată nu mai constă în căutarea nostalgiei a paradisului ceresc, spre care se îndreaptă omul prin credință, ci în edificarea unui paradis pământesc, prin știință și tehnologie, fără Dumnezeu. Pe această cale, omul a reușit să dea la iveală societatea de consum, care copleșește insul sub abundența bunurilor materiale, cel puțin într-o parte a lumii, dar preocuparea excesivă a atras după sine subminarea vieții interioare sau subiective a omului. Un gânditor englez, Leslie Newbiggin, spune că "știința a dobândit victorii dincolo de visurile iluministe ale secolului al XVIII-lea, dar lumea care a apărut nu ne pare mai rațională decât cea din veacurile premergătoare. Tot mai multă lume din rândul celor mai puternice națiuni ale lumii se simte prinsă în ghiarele unor forțe iraționale"¹. Spectacularul progres al omului modern în domeniul științei și tehnologiei a fost însoțit de o serioasă criză spirituală, care inundă viața insului singuratic de spaimă și coșmaruri.

Una din consecințele majore, care ne interesează direct, constă în faptul că tendințele antropocentriste ale culturii secularizate l-au determinat pe om să se considere ca un stăpân deplin al naturii în locul lui Dumnezeu și să supună natura, din cauza orientării lui materialiste, unei exploatare iresponsabile, care a dus la poluarea gravă a naturii și la o criză ecologică fără egal. Este adevărat că iluminismul a dat rațiunii umane un impuls spre cunoașterea naturii, spre cunoașterea macrocosmosului și a microcosmosului și prin aceasta la ameliorarea condițiilor de viață ale omului. Dar această cunoaștere a degenerat,

din cauza obsesiei pentru bunuri materiale, într-o criză ecologică de proporții planetare. "Este îngrozitor să vezi că specia umană, care a intrat în scena isoriei cu numai 80 de mii de ani în urmă, se spunea într-o importanță adunare ecumenistă, a fost capabilă să submineze bazele vieții într-o perioadă de două secole, de la începutul erei industriale."² Criza ecologică, izvorâtă din autonomia omului față de Dumnezeu, consacră la infinit păcatul lui Adam, fiindcă este vorba de încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii pentru a-i impune legile lui și care se prăbușește din trufie în clipa când se îmbată cu iluzia autodeificării naturale. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie, iar lumea modernă, divorțată de Hristos, s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt.

Dar am fi nedrepti dacă am arunca întreaga vină a crizei spirituale și a celei ecologice asupra culturii secularizate, fără să ținem seama și de vina unei teologii creștine care a separat în mod radical ordinea naturală de ordinea supranaturală, fără să țină seama de legătura întinse dintre ele, și care a sfârșit prin a confunda transcendenta lui Dumnezeu cu absența lui Dumnezeu din creație. Înainte de orice tendințe iluministe, teologia scolastică a făcut abstracție de prezența lui Dumnezeu în cosmos și a transformat lumea într-o realitate autonomă, care funcționează fără intervenția Creatorului. În fond, conflictul dintre religie și știință a fost provocat de două ideologii, una creștină, alta anticreștină, care și-au disputat dominația asupra lumii, tocmai fiindcă Dumnezeu nu mai era în lume, iar lumea devenise o realitate autonomă. Cu tot progresul înregistrat de știință, care a început să bată la porțile transcendentei, teologia în cauză susține și astăzi că lumea funcționează în virtutea unor "cauze secunde", independent de Dumnezeu, ca o realitate autonomă.

Pentru ocrotirea mediului înconjurător este nevoie de legislație și de măsuri practice care pot diferi de la o

privește coborârea lui Dumnezeu în lume, și alta care se referă la înălțarea omului și a lumii către Dumnezeu. Aceasta vrea să arate că nu numai omul, dar și cosmosul este destinat să fie transfigurat deplin în Hristos, pentru a intra în împărăția luminii lui Dumnezeu. Cum spunea Părintele Dumitru Stăniloae, taina creștinismului este taina materiei transfigurate în Hristos cel cosmic.

Credem că numai o astfel de viziune a cosmosului, întemeiată pe prezența dinamică a lui Dumnezeu în creație și pe viziunea unui Hristos cosmic care păstrează în Sine taina universului transfigurat, ne poate ajuta să ne eliberăm de jugul unei culturi secularizate, care a contribuit la apariția crizei ecologice, cu dimensiunile ei planetare, și poate dezvolta, prin intermediul educației creștine în sufletele creștinilor și chiar a omului contemporan, respectul față de natură, izvorât din răspunderea față de Dumnezeu Tatăl, care în Duhul Său a zidit și reînnoit lumea prin Hristos cel Cosmic.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Leslie Newbigin, *The Other Side of 1984*, WCC, Geneva, 1983, p. 17.
2. COE, *Assemblée Générale Caniberra*, 1991, WCC, Geneva, 1991, p. 281.

CONCLUZIE

S-a spus adesea, într-o perspectivă a teologiei naturale, că imaginea pe care și-o face omul despre lume constituie modelul cosmologic în funcție de care se interpretează atât teologia, cât și cultura. Iar întrucât modelul la care ne referim este cel al unei lumi care se consideră autonomă în raport cu Creatorul ei, atunci putem afirma că acest model a jucat un rol decisiv în trei domenii ale teologiei. Mai întâi, este vorba despre Sfânta Treime. În funcție de o lume care se consideră închisă în ea însăși și autonomă, teologia creștină a fost obligată să dezvolte o concepție trinitară care prin accentul pe care îl pune pe natura divină în detrimentul persoanelor trinitare, lăsate pe plan secundar, ajunge la o Treime care se închide în ea însăși, rămânând izolată într-o transcendență inaccesibilă. Consecințele acestui model trinitar au fost puse în evidență de un cunoscut teolog catolic, Karl Rahner, care considera că "separarea dintre natură și persoană a obligat teologia trinitară să împingă pe plan secundar pe Dumnezeu-Tatăl, ca principiu nenăscut în Divinitate, și să se pună accentul, pentru cauze care nu sunt încă clarificate, pe natura comună a celor trei Persoane. Pe această cale, Treimea a fost închisă într-o splendidă izolare, care implică riscul de a fi resimțită fără

interes pentru existența religioasă¹. Cu alte cuvinte, am putea spune că izolarea Sfintei Treimi în transcendent duce inevitabil la criză spirituală.

În al doilea rând, este vorba despre Biserică. Impactul pe care modelul unei lumi autonome l-a avut asupra concepției eclesiologice se descoperă în apariția și existența unei Biserici văzute care nu-și mai are centrul de gravitate în Dumnezeu, ci în ea însăși, fiindcă se consideră că Biserica nu mai este zidită pe Hristos, ci pe ierarhie, care ține locul lui Dumnezeu pe pământ (*in loco Dei*). Într-o astfel de concepție eclesiologică nu se face abstracție de Biserica nevăzută, dar aceasta este considerată ca un complement adăugat Bisericii văzute, care se află la temelia celei nevăzute. După cum remarcă un alt cunoscut teolog catolic, Hans Urs von Balthasar, într-o astfel de concepție eclesiologică, centrul Bisericii este plasat mult prea jos. Iar consecințele acestui fapt nu sunt greu de conceput. Pe de o parte, întrucât o astfel de Biserică își are centrul de gravitate în ea însăși, tinde în mod logic să-și extindă dominația asupra celorlalte Biserici creștine și să le aducă la ascultare față de ea însăși, în locul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, celelalte Biserici creștine se opun în mod firesc unei astfel de tendințe, care nu are prea multe în comun cu Revelația dumnezeiască, și caută să-și afirme libertatea și autonomia lor. Rezultatul nu este altul decât sfârșirea progresivă a unității creștine.

În al treilea rând, este vorba despre lume. Consecințele unei concepții autonome despre lume, adică al unei lumi care își are centrul de gravitate în ea însăși, se văd dește în procesul de secularizare care confruntă cu multă intensitate creștinismul contemporan, poate astăzi mai mult ca niciodată. În cuprinsul lucrării de față am pus în evidență în chip deosebit atât aspectele pozitive, dar și aspectele negative ale acestui proces. Dar ceea ce ne interesează acum este faptul că secularizarea a manifestat un interes cu totul deosebit față de lumea exterioară pe

care a căutat să o cerceteze și să o domine prin intermediul științei și al tehnologiei, uitând aproape cu desăvârșire de viața interioară a omului, care are o importanță atât de decisivă pentru întreaga lui existență. Pe cât se mult a reușit omul să controleze și să domine lumea exterioară, pe atât de mult a pierdut controlul asupra lumii interioare. Rezultatul se descoperă în enormul decalaj dintre progresul științific și tehnologic al lumii contemporane, și regresul ei simțitor în domeniul spiritualității și al moralei. Această distanță atât de profundă este cu atât mai greu de depășit astăzi, cu cât ideea de autonomie a pătruns atât de adânc în conștiința omului contemporan, încât s-a ajuns atât de departe, după cum declara Card. Poupard de la Vatican, că omul contemporan nu se simte liber atâta vreme cât n-a exterminat ultima zeitate. Cu alte cuvinte, am putea spune că rezultatul ultim al procesului de secularizare, care își are originea în concepția despre autonomia lumii, a constatat în eliminarea progresivă și definitivă a lui Dumnezeu din propria creație, și înainte de toate din cosmosul văzut. Omul contemporan trăiește cu sentimentul solitudinii sale terestre.

Dacă astfel stau lucrurile, atunci, întrebarea care se pune este următoarea: cum se poate depăși acest impas? Pentru a putea răspunde la această întrebare trebuie să luăm în considerație două lucruri. Mai întâi, este vorba despre progresul remarcabil înregistrat de știința contemporană, care, pătrunzând în lumea cosmosului mic, în microcosmos, a descoperit că lumea văzută se întemeiază pe relații între particulele nevăzute. Știința nu poate depăși, desigur, zidul lui Plank, dar își dă seama că la temelia întregului univers există o ordine sau o raționalitate, care, în pofida dezordinii aparente, începe să bată la porțile transcendenței. Din această cauză, numeroși savanți au început să treacă de la o concepție deistă despre univers, care oferea în cel mai bun caz o explicație mecanicistă a cosmosului, prin existența unui Dumnezeu

înțeles ca "motor nemîșcat" și lumea ca o mașină ce funcționează independent de Creatorul ei, la o concepție pastelistă, în care Divinitatea se confundă cu cosmosul, tocmai fiindcă ordinea sau raționalitatea intrinsecă lumii trimite la o inteligență superioară, dincolo de hotarele ei. Concepte ca cele de discontinuitate, indeterminism, probabilism, termeni curenți în școlile lui Bohr și Heisenberg, nu mai sunt capabili să pună în evidență "minunata structură a realității". Matematicianul englez David Bartholomew, întemeindu-se pe studiile lui Prigogine asupra sistemelor îndepărtate de echilibru, consideră că este posibil să se ajungă la situații de ordine și echilibru pornind chiar de la hazardul lui Monod, că hazardul își poate găsi locul său chiar într-o structură teistică a universului. Noua fizică ne obligă să luăm în considerație descoperiri care țin mai mult de domeniul misticii decât de cel al materialismului. Or, tocmai aceste descoperiri cu totul excepționale pot contribui într-o măsură extrem de considerabilă la depășirea conceptului de secularizare, care l-a eliminat pe Dumnezeu din creație, și să progreseze către o cosmologie teonômă, care presupune intervenția permanentă a lui Dumnezeu în cosmos.

Așa rezultatul cercetărilor din domeniul fizicii fundamentale, cu totul neașteptate și surprinzătoare, dar și teologia răsăriteană, considerăm că vor exercita o influență hotărâtoare asupra acelei teologii creștine care a luat ca punct de plecare al afirmațiilor ei autonomia realităților create, adică autonomia omului și universului văzut. Așa cum s-a arătat, teologia răsăriteană are posibilitatea să afirme, prin intermediul energiilor necreate, atât transcendența lui Dumnezeu față de cosmos, după natura necreată a Dumnezeirii, dar și imanența lui Dumnezeu în creație, ca expresie a lucrării Sale în creație. În măsura în care afirmă transcendența lui Dumnezeu față de creație, energiile necreate constituie un remediu atât al panteis-

mului oriental, care confundă Divinitatea cu creația, dar și al panteismului științific contemporan, adică al oamenilor de știință care nu mai pot face abstracție de intervenția lui Dumnezeu în cosmos. Iar în măsura în care teologia răsăriteană afirmă imanența lui Dumnezeu în creație, datorită aceluiași energii necreate, ea depășește deismul care vine să fundamenteze autonomia creației față de Dumnezeu. Datorită energiilor necreate, Sfânta Treime rămâne deschisă față de lume, iar lumea apare ca deschisă față de Dumnezeu. Biserica este câmpul dinamic prin care Sfânta Treime coboară în lume, pentru ca lumea să se înalțe și să participe la viața netrecătoare a Sfintei Treimi. După expresia fericită a lui Origen, Biserica este cosmosul cosmosului.

Mulți dintre teologii catolici sau chiar protestanți au început să manifeste mai multă înțelegere față de energiile necreate, atât pentru faptul că au fundament biblic profund, fiindcă Scriptura vorbește nefîncetat de lumina, viața și iubirea divină, care nu este nimic altceva decât energie mai presus de firea necreată, dar și pentru faptul că ea corespunde unei schimbări radicale intervenite în câmpul culturii contemporane, al culturii științifice, care a trecut de la modelul autonom, al lucrului în sine și a legăturilor exterioare, la modelul dinamic al unui lucru în alt lucru prin legătura internă a energiei. Modelul autonom, bazat pe existența lucrului în sine, generează o concepție individualistă care se proiectează atât asupra creației, cât și asupra Divinității însăși, așa cum am arătat deja, în timp ce modelul dinamic și ecstetic al lucrului în altul vine să explice ideea de comuniune atât la nivelul Divinității, cât și al creației, fiindcă izvorul ultim al comuniunii care se reflectă în creație, prin energiile necreate, este comuniunea mai presus de fire a Sfintei Treimi. Pe bună dreptate spune un teolog catolic că "numai energiile necreate fac posibilă cu adevărat realitatea de comuniune a harului".

Așași existența energiilor create, ca legături interne între particulele nevăzute din lumea microcosmosului, dar și existența energiilor necreate, care își au izvorul în iubirea ecstatică a Tatălui și a Fiului, și se oglindesc în constituția internă a creației, vor obliga marea majoritate a teologiei contemporane să depășească imaginea unei lumi autonome, cu caracter individualist, și să progreseze în direcția unei imagini dinamice a lumii, întemeiată pe ideea de comuniune, care își are izvorul ei ultim în Sfânta Treime, structură a iubirii supreme. Inserțiunea energiilor necreate în câmpul energiilor create, fiindcă între ele nu există un simplu raport de cauză și efect, fac posibilă transfigurarea omului și a creației în Hristos și Biserica, prin lucrarea Duhului Sfânt, în dragostea lui Dumnezeu-Tatăl. Desigur, acest pasaj de la concepția cosmologică autonomă către o concepție teonomă nu se poate realiza, din punct de vedere practic, fără o confruntare deschisă cu tendința culturii autonome și secularizate de a face omul dependent de valorile trecătoare și sensibile ale lumii de aici, în opoziție cu valorile spirituale ale înălțării lui Dumnezeu. Considerăm însă că puterea Duhului Sfânt de la Cincizecime reprezintă puterea divină care îi permite omului credincios să biruiască puterile înșurătorului, pentru a progresa către lumina împărăției lui Dumnezeu.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

1. Karl Rahner, *Quelques remarques sur le traité dogmatique "De Trinitate"*, *Écrits théologiques*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1967, tom. VIII, p. 114.

CUPRINS

Cuvânt înainte	5
----------------------	---

TRIMEA

Treime și comuniune	9
---------------------------	---

HRISTOLOGIE

Hristologia protestantă contemporană	19
Hristologia catolică contemporană	29
Hristologia contemporană	
în lumina hristologiei ortodoxe	38
Hristologia comună	49

ANTROPOLOGIE

Aspecte fundamentale ale antropologiei ortodoxe	61
Lucrarea lui Dumnezeu și lucrarea omului	
în gândirea Sfântului Ioan Cassian	74

SPIRITUALITATE

Filocalie și psihanaliză. Valoarea spiritualității filocaliei	81
Isihasmul românesc	87